هداية الأصول (شرح فارسی باب حادی عشر) / از مؤلّفی ناشناس؛ به کوشش اسماعیل تاجبخش. ـ تهران: کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۲.
۱۶۰ ص.: نمونه.
ISBN 964-6690-11-4 : ۱۱۰۰۰ ریال
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا
هداية الأصول احتمالاً توسط «هدایتاللّه» در شرح باب حادی عشر (علّامه حلّی) تألیف گردیده است.
۱. علّامه حلّی، حسن بن یوسف، ۶۴۸ ـ ۷۲۶ ق. الباب الحادی عشر ـــ نقد و تفسیر. ۲. کلام شیعه امامیه ـــ مصحح. ب. علامه حلّی، حسن بن یوسف، ۶۴۸ ـ ۷۲۶ ق. الباب الحادی عشر. شرح. ج. کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی. د. عنوان: شرح فارسی باب حادی عشر. هـ. عنوان: الباب الحادی عشر. شرح.
BP ۲۱۰ / ۵ / ۲۰۴۲۲۲۶۵ ب ۸ ع ۲۹۷/۴۱۷۲
۱۳۸۲
کتابخانهٔ ملّی ایران ۱۰۸۲۵ ـ ۸۲ م

هداية الأصول

(شرح فارسی باب حادی عشر)

از مؤلّفی ناشناس

به کوشش: دکتر اسماعیل تاجبخش

کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی

تهران ـ ۱۳۸۲

کتابخانه، موزه و مرکز اسناد
مجلس شورای اسلامی

هدایة الأصول
(شرح فارسی باب حادی عشر)
Hedāyat Al-ʾOsul
به کوشش: دکتر اسماعیل تاجبخش

حروفچین: بنفشه ابوطالبی
صفحه‌آرا: فاطمه اخوان‌فرد
نمونه‌خوان: کاظم آل‌رضا امیری / امیر اهری
قلم‌های استفاده شده: لوتوس **زر یاقوت**
کاغذ مورد استفاده: ۷۰ گرمی تحریر خارجی

ناظر چاپ: نیکی ایوبی‌زاده
لیتوگرافی: کلهر
چاپ: چاپخانهٔ مجلس شورای اسلامی

چاپ اول: پاییز ۱۳۸۲
شمارگان: ۱۰۰۰
بها: ۱۱۰۰۰ ریال

شابک: 964-6690-11-4

نشانی سایت اینترنتی: ***WWW.Majlislib.com (org)***
نشانی پست الکترونیکی: ***Pajoohesh@Majlislib.com***

به نام خداوند مهرگستر مهربان

از دیر باز، کتابخانه‌ها به عنوان پایگاه اطلاعاتی، علمی و فرهنگی، از مهمترین عوامل ترقّی مادّی و معنوی جوامع و شاخصهٔ توسعه یافتگی به شمار می‌آمده‌اند. در این میان گنجینه‌های نسخه‌های خطّی از اهمیتی دو چندان برخوردار بوده و ملتها به وجود چنین ذخائر معنوی مباهات می‌کرده‌اند.

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، با داشتن بیش از بیست و دو هزار جلد نسخهٔ خطّی یکی از ارزشمندترین کتابخانه‌های موجود دنیا است. این کتابخانه در طول حیات خویش، در کنار نگهداری و تهیهٔ نسخ خطّی، تلاشهایی نیز در زمینهٔ تصحیح و احیای آنها داشته است. امّا این بار مفتخریم به اطّلاع دانشمندان و پژوهندگان برسانیم که با تأسیس مرکز پژوهش و آموزش کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، سعی بر آن داریم تا احیا و نشر نسخ خطی را شتاب و غنای بیشتری بخشیم و با تصحیح انتقادی و نشر متون بر جای مانده از پیشینیان، بنیادهای رشد و تعالی فرهنگی جامعهٔ خویش را مستحکم، و نسل جوان را با فرهنگ و تمدّن والای ایران و اسلام، بیش از پیش آشنا سازیم.

اثر حاضر ـ هدایة الأصول نگاشتهٔ مؤلّفی ناشناس ـ یکی از دستنوشتهای کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی است که به کوشش اندیشور گرامی جناب آقای دکتر اسماعیل تاجبخش تصحیح شده، و اینک به پیشگاه شما خوانندهٔ اندیشمند عرضه می‌شود.

سیّد محمّدعلی احمدی‌ابهری
رئیس کتابخانه، موزه و مرکز اسناد
مجلس شورای اسلامی

فهرست مطالب

مقدّمهٔ مصحّح

هداية الاصول کتابی است در شرح باب حادی عشر که نگارندهٔ آن شخصی به نام «هدایت اللّه» است و ما از شرح زندگانی و میزان دانش او اطلاع دقیقی در دست نداریم. تاریخ تألیف این شرح، آن گونه که از آخر کتاب برمی‌آید، دوّم ذیقعدهٔ سال ۹۸۱ هـ. ق است.

کتاب باب حادی عشر اثر ابومنصور حسن بن یوسف بن علی بن مطهّر حلّی معروف به علّامه حلّی (وفات: ۷۲۶ هـ ق) است که از منابع و متون کلاسیک علم کلام بشمار می‌آید. این کتاب دو شرح بسیار مشهور دیگر نیز دارد: النافع یوم الحشر نگاشتهٔ فاضل مقداد و مفتاح الباب اثر مخدوم حسینی که این دو شرح به کوشش دکتر مهدی محقق تحقیق و منتشر شده است.

لازم به ذکر است که شرح فاضل مقداد تاکنون چند بار به فارسی ترجمه و منتشر شده است.

و اما اثر حاضر یعنی هداية الأصول از نسخه‌های منحصر به فردی است که به شمارهٔ ۱۵۱۹۵/۲ در کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی نگهداری می‌شود و مجموعاً دارای پنجاه صفحه و هر صفحه حدود بیست و دو سطر می‌باشد.

شارح در گزارش باب حادی عشر به زبان فارسی، بیش از هر چیز از دو شرح فاضل مقداد و مخدوم حسینی و سخنان خواجهٔ طوسی در تجرید الاعتقاد سود جسته است؛ امّا سخن او در پاره‌ای موارد، دشوار و پیچیده و نامفهوم است که مصحّح در حدّ توان خویش پاره‌ای از آنها را باز نموده است.

گفتنی است که کاتب نسخه، کم‌سواد و بی‌دقّت بوده است و خوانندهٔ گرامی در جای جای کتاب، این ضعف و کاستی را ملاحظه خواهد نمود و اگر شرح فاضل مقداد و مخدوم حسینی نبود، تصحیح این کتاب ناممکن به نظر می‌رسید.

این کتاب در کنار آن دو شرح، منبعی است برای دانشجویان و طلّاب محترم حوزه‌های علمیه در زمینهٔ عقاید و استوار کردن باورهای دینی.

هداية الأصول برخلاف شرح مخدوم حسینی، شرح مزجی نیست، بلکه شرحی است بر مبنای «قال» و «أقول» که گاهی نقد آرای فلاسفه و متکلّمان اشعری و معتزلی نیز در آن دیده می‌شود. هدف هدایت‌اللّه آن است که از عقاید کلامی شیعه عالمانه دفاع کند. او خود شیعه است و شیعیان را «فرقهٔ ناجیه» می‌نامد.

ویژگیهای نثری

۱. از ویژگیهای نثری این کتاب آن است که همچون پاره‌ای از متون قدیم، واژهٔ «چنانچه» در همه جای کتاب، در معنای موصولی و به معنی «چنانکه» بـه کار رفته است و معنای شرطی به معنای «اگر» ندارد.

۲. عبارت «هر محل که» به معنای «هرگاه»، «هرجا» و «اگر» بسیار به کاررفته‌است.

ویژگیهای رسم‌الخطّی

واژه‌هایی همچون لغة، معرفة، جهة، علة، آلة، قوة و... در متن به ترتیب به صورت لغت، معرفت، جهت، علت، آلت، قوت و... و واژهٔ «آینه» به شکل «آئینه» بکار رفته

است.

از آنجا که تنها یک دستنوشت از این اثر شناخته شده، مبنای تحقیق ما بر همین دستنوشت بوده که در پاورقیها از آن با حرف رمز «س» یاد کرده و برای سهولت مراجعه با شماره‌های داخل دو قلّاب به صفحات آن اشاره نموده‌ایم.

در پایان، از ریاست و اعضای محترم مرکز پژوهش و آموزش کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی که در به انجام رسیدن این کتاب تلاش فراوانی نموده‌اند و نیز از جناب آقای سیّد محمد منصور طباطبایی بهبهانی که در این مسیر ما را یاری دادند، تشکر و سپاسگزاری می‌نمایم.

تصویر صفحهٔ آغازین

تصویر صفحهٔ پایانی

[مقدّمهٔ شارح]

بسم‌اللّه الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمدللّه ربّ العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمّد وآله الطاهرين

و نام نهاديم اين كتاب را هداية الأصول واللّه المستعان وإليه الوصول. مخفى نماند كه مصباح المتهجّد[1] كه از تصنيفات شيخ اعظم اكرم شيخ ابوجعفر طوسى ـ رحمه اللّه ـ است مشتمل بر ده باب در اعمال سنن از عبادات به طريق اهل البيت ـ صلوات اللّه عليهم أجمعين ـ و مصنّف باب حادى عشر ـ قدّس اللّه سرّه ـ اختصار نموده آن را و ترتيب كرده مختصر را بر يازده باب، و زياده كرده بر مصباح المتهجّد ـ كه اصل است ـ

---

۱. مصباح المتهجّد كتابى است از شيخ الطائفه ابوجعفر طوسى ـ متوفّاى ۴۶۰ هـ. ق ـ در زمينهٔ دعاها و عبادات كه علّامه حلّى، مؤلّفِ باب حادى عشر، به درخواست وزير محمّدبن محمّد قوهدى آن را تلخيص كرده و به نام منهاج الصلاح فى مختصر المصباح تدوين نموده است. اين كتاب ده باب دارد. علّامه پس از فراغت از بابهاى دهگانه، تفطّن يافته كه دعا و عبادت و راز و نياز و نيايش با معبود، فرع شناخت معبود و مدعوّ است و صحّت عبادت بستگى به صحّت اعتقاد و ايمان دارد. از اين رو باب الحادى عشر را در شناخت اصول دين بـه آن افزوده است كه در باب معرفتِ خدا، يگانگى او، صفات ثبوتى و سلبى او، نبوّت، امامت، معاد، و توبه بحث مى‌كند و به منزلهٔ مقدّمه‌اى است بر آن ده باب كه در فروع دين است، تا شامل اصول دين و فروع آن، هر دو باشد.

با اين توضيح كوتاه، وجه تسميهٔ هداية الأصول نيز روشن مى‌شود (= راهيابى به اصـول ديـن و مـعارف عاليهٔ الهى).

یک باب از برای بیان و اعتقادات؛ و اجماع منعقد است بر آنکه عبادت صحیح نیست تا اعتقاد درست نباشد، و نیز عبادت متحقّق نیست مگر که معرفت معبود حاصل شود و اگر چه بیان اعتقادات و معرفت معبود در باب اوّل مناسب بود، لیکن شیخ[۱] ـ قدّس اللّه سرّه ـ این باب را ملحق به ابواب عشره نموده؛ از برای موافقت این مختصر که فرع است با اصل؛ و نیز اهمّ مقصود اختصار است در این مقام، نه ذکر معرفت و اصول معرفت.

و مخفی نماند که وجه تسمیهٔ هر یک از ابواب به[۲] باب، جهتِ آن است که معانی مناسب از الفاظ آن مستفاد می‌شود، و چنانچه در خانه‌ها آمدن از ابواب آن است بر مقتضای ﴿وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوابِها﴾[۳]. و عدم ذکر بَسْمَله و تحمید باب حادی عشر جهت آن است که اکتفا کرده در تسمیه در اوّل این مختصر، و بعضی از شارحین که ذکر بسمله کرده‌اند و گفته‌اند: «قال: بسم اللّه الرحمن الرحیم، الباب الحادی عشر» آن از تصرّف ناسخ است، و این ظاهر است؛ پس کلام مصنّف[۴] چنین واقع است:

الباب الحادی عشر: فی ما یجب علی عامّة المكلّفين

یعنی: باب حادی عشر در چیزهایی است که بر تمام مکلّفین واجب است، عیناً و[۵] کفایةً.

و وجوب در لغت به دو معنی است: ثبوت و سقوط؛ و در اصطلاح «ما يُذَمُّ تارِكُهُ شَرْعاً»[۶] را گویند؛ و این بر دو قسم است: واجب عینی و آن چیزی است که ساقط

---

۱. منظور شارح از «شیخ»، علّامه حلّی است.
۲. س: ـ به.
۳. بقره / ۱۸۹.
۴. منظور شارح از مصنّف، ابومنصورحسن بن یوسف بن علی بن مطهّر حلّی معروف به علّامه حلّی است.
۵. س: ـ و.
۶. چیزی که ترک کنندهٔ آن از نظر شرعی سرزنش می‌شود.

نمی‌شود از[1] بعضی، از برای کردن بعضی، مثل صلاة یومیّه؛ و واجب کفایی به خلاف این است، مثل صلاة میّت؛ و مراد اینجا واجب عینی است، چنانچه گذشت.

و افعال مکلّف منقسم است بر پنج قسم:

اوّل: آنکه مکلّف اگر مُثاب است بر فعل خود و معاقَب[2] است بر ترک فعل، «واجب» است.

دویم: آنکه مُثاب است بر فعل و مُعاقب نیست بر ترک فعل، «مندوب»[3] است.

سیّم: آنکه مُثاب است بر ترک فعل و مُعاقب است برکردن فعل، «حرام» است.

چهارم: آنکه مُثاب است بر ترک فعل و مُعاقب نیست برکردن فعل، «مکروه» است.

پنجم: آنکه مساوی است کردن و ناکردن، نه مُثاب است و نه مُعاقب، «مباح» است.

و تفصیل این در بحث عدل خواهد آمد، إن شاء اللّه تعالی.

و مراد از مکلّف، انسان حیٍّ عاقلِ بالغِ است. پس میّت، صبیّ و مجنون مکلّف نیستند.

من معرفة أصول الدين.

یعنی: آنچه واجب است بر تمامی مکلّفین، آن چیز معرفت اصول دین است. و اطلاق معرفت، آنچه مشهور است، شش است:

اوّل: به معنی علم، یعنی مطلقِ ادراک؛ و آن حصول صورت شیء است در عقل.

دویم: ادراک بسایط که در مقابل آن علم به معنی ادراک مرکّبات[4] است.

---

۱. س: و.

۲. مُثاب: پاداش داده شده؛ مُعاقَب: کیفر داده شده.

۳. مندوب: مستحب

۴. س: کلّیات.

سیّم: ادراک جزئیات و در مقابل اوست علم به معنی ادراک کلّیات.

چهارم: تصوّر است و در [۲] مقابل اوست علم به معنی تصدیق، و به این معنی است که گفته می‌شود که: «عرفتُ اللّه» و گفته نمی‌شود که: «علمتُ‌اللّه».

پنجم: ادراک که مسبوق باشد به جهل.

ششم[۱]: ادراک آخر از دو ادراک که واقع شود مر شیء واحد راکه درآمده باشد در این دو ادراک، جهل؛ و این دو قید را اعتبار نمی‌کنند در علم، و از این جهت است که گفته می‌شود: «اللّهُ أعلم» و گفته نمی‌شود: «اللّهُ عارف».

حمل معرفت بر اکثر این معانی مناسب است به تخصیص معنی چهارم، چنانکه مخفی نیست بر صاحب رأی و معرفت. پس تأمّل کن در معانی مذکوره و بدان که علم اگر مساوی‌الطرفین است،[۲] شکّ؛ و اگر یک طرف راجح است، «ظنّ» است؛ و اگر جازم است و ثابت نیست،[۳] «تقلید» است؛ و اگر جازم ثابت است، این دو قسمت است:

اوّل: جازمِ ثابتِ مطابقِ[۴] واقع است، آن «یقین» است.

دویم: آنکه جازمِ ثابتِ غیرِ مطابق واقع است، آن «جهل مرکّب» است.

پس اقسام علم پنج است.

و «اصول» جمع «اصل» است و اصل در لغت «ما یُبْنی علیه الشیء» را گویند؛ یعنی آن چیزی که بنا شود بر او، غیر او. و در اصطلاح[۵] اصولیّین عبارت است از قاعدهٔ کلّیه؛ مثلاً می‌گوییم: ما را اصلی است و آن یقین است که با او شکّ، معارض نیست.

و «دین» در لغت جَزاست و در اصطلاحْ دین و شریعت و ملّت، الفاظ مترادفند که هر یک از این الفاظ را اطلاق می‌کنند بر طریقی که مأخوذ است از نبیّ ـ صلّی اللّه

---

۱. س: ـ ششم.
۲. س: مثل.
۳. س: + اعتقاد و.
۴. س: مطلق.
۵. س: ـ اصطلاح.

علیه و آله و سلّم ـ و شریعت پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ را دین می‌نامند از برای آنکه مشتمل است بر ترتیب جزا بر عمل، مثل حدود در دنیا و ثواب و عقاب در آخرت؛ و این علم را نیز «اصول دین» می‌گویند، از برای آنکه سایر علوم دینیّه از قرآن و حدیث، مبنی است بر این علم؛ از برای آنکه قرآن و حدیث موقوف است بر صدق رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ و تصدیق آنکه رسولْ رسول است، موقوف است بر ثبوتِ مُرْسِل و صفات او و عدل او.

وأجمع العلماء كافّةً على وجوب معرفه اللّه

یعنی: اجماع کرده‌اند جمیع علما بر وجوب معرفت‌اللّه.

و اجماع در لغت اتّفاق است و در اصطلاح، اتّفاق اهلِ[1] حلّ و عقد است از امّت محمّد ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ بر امری از امور؛ و مدار حلّ و عقد نزد ما بر دخول معصوم است؛ و کلام مصنّف ـ قدّس اللّه سرّه ـ ناظر است به اجماع جمیع علمای ناجیه، و حال آنکه این چنین نیست. از برای آنکه جمهور مخالفین که اشاعره‌اند، نمی‌گویند به امتناع شیء بر اللّه تعالی، بلکه ایشان می‌گویند که جایز است که اللّه تعالی جمیع مقرّبین را داخل کند[2] در نار و خاص گرداند کفّار را به نعیم جنان؛ و نسبت می‌کنند به اللّه تعالیٰ جمیع احوال که واقع است ـ خواه حسن و خواه قبیح ـ و اعتبار می‌کنند تقلید را؛ و قائل نیستند به امامتِ ائمّهٔ معصومین، صلوات اللّه علیهم.

و فقیر می‌گوید که مصنّفْ مخالفین را از علما نمی‌داند، بلکه ایشان را از فقرهٔ جُهّال می‌داند؛ و مراد به علما، جمیع علما است.[3]

---

۱. س: ـ اهل. ۲. س: کنند.

۳. از کلام شارح معلوم می‌شود که «العلماء» را در این عبارت اعمّ از فقهای شیعی و سنّی می‌داند و به صراحت ←

وصفاتة الثبوتية والسلبية؛

یعنی: اتّفاق کرده‌اند جـمیع عـلما کـه واجب است مـعرفت صـفات ثـبوتیه و سلبیه.[1]

مخفی نماند که صفات ثبوتی هشت است و صفات سلبی نیز[2]، چنانچه مذکور خواهد شد بعد از این، إن شاء اللّه تعالی.

وما يصحّ عليه ويمتنع؛

و اتّفاق کرده‌اند که واجب است معرفت آن چیزهایی که صحیح است بر خدای تعالی، مثل افعال حسنه؛ و واجب است معرفت آن چیزهایی که ممتنع است بـر خدای تعالی، مثل افعال قبیحه؛ و به این، اشاره است به بحث عدل به خلاف آنچه در الفیّه واقع است.

←

تمام می‌گوید: «مراد از علما، جمیع علما است»؛ در حالی که می‌دانیم همهٔ فقهای اسلامی بر مسألهٔ وجوب شناخت خدای تعالیٰ و صفات او اتّفاق نظر ندارند، و در میان آنها مخالفانی نیز وجود دارند که نمونهٔ آنها اشاعره است که علاوه بر اعتقاد به عدل و امامت، به وجوب معرفت حقّ تعالی نیز ایمان ندارند و اعـتقاد تقلیدی را معتبر می‌دانند. شارح چنین فرقه‌هایی را نادیده می‌انگارد و آنها را از فرقهٔ جـهّال مـی‌دانـد؛ امّـا مخدوم حسینی که یقیناً شارح نظر او را در ایـن خـصوص مـلاحظه کـرده است، عـلما را بـه «فـرقهٔ نـاجیه» [= فقهای امامیّه] تفسیر کرده است و عمومیّت لفظ «العلماء» را مـبنی بـر ایـن دانسـته است کـه مـخالفان، عدمشان بِه ز وجود است.

نظر فاضل مقداد نیز ظاهراً همانند نظر شارح است که «العلماء» را قاطبهٔ فقهای اسلام می‌داند نه فقط فقهای شیعه که حجّیت اجماع هرگروه دلیل ویژه‌ای دارد. اجماع فقهای شیعی کاشف از قول معصوم است و اجماع فقهای سنّی مبتنی بر حدیثی است مروی از رسول اکرم (ص).

۱. صفات ثبوتیه: کمالاتی است که برای ذات حق تعالی ثابت است. صفات سلبیّه: کاستیهایی است که ساحت پرودگار از آنها مبرّا است. ۲. س: ـ نیز.

والنبوّة والإمامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد.

[۳] «بالدليل» مجرور است و متعلّق است به «معرفة». یعنی: اجماع کرده‌اند جمیع علما که متّصف‌اند به یقین بر وجوبِ معرفت این امور که مذکور شد که حاصل شود به دلیل.

و «دلیل» در لغت مُرشد را گویند و در اصطلاح، دلیل آن چیزی است که از علم به او لازم آید علم به شیء دیگر، به حسب عقل یا به حسب نقل، با رعایتِ ضابطه.

و «تقلید» قبول قول غیر است به غیر دلیل؛ و جایز نیست معرفت اللّه تعالی به تقلید از دو وجه: عقلاً و[1] نقلاً؛ عقلاً از جهت آنکه اگر انسانها[2] مساوی باشند در علم و مختلف باشند در اعتقاد، پس یا آن است که مکلّف اعتقاد کرده است جمیع معتقدات ناس را، پس لازم می‌آید اجتماع متناقضات؛ یا بعضی دون بعضی، پس این به واسطهٔ مُرجِّح است یا بدون مُرَجِّح؛ اگر به واسطهٔ مرجّح است، پس آن مُرجّح دلیل است و اگر به غیر مرجّح است، اینکه به غیر مرجّح باشد، محال است.

وأمّا نقلاً،

چنانچه قرآن ناطق است به ذمّ اهل تقلید: ﴿قٰالُوا إِنّٰا وَجَدْنٰا آبٰاءَنٰا وإِنّٰا عَلَىٰ آثٰارِهِمْ مُهْتَدُونَ﴾.[3] و ذمّ نمی‌باشد مگر بر ترک واجب یا کردن فعلی که جایز نباشد کردن آن. پس تأمّل کن در این هر دو که مذکور شد، که دقیق است.

فلابدّ مِن ذکر ما لایمکن جهله علی أحد من المسلمین.

این کلام متفرّع است بر کلام سابق؛ یعنی چون واجب است معارف اصول

---

۱. س: + او. ۲. س: انسان.

۳. «گویند ما پدرانمان را به شیوه‌ای یافته‌ایم و با پیروی از آنان رهیافته‌ایم» زخرف / ۲۱.

خمسهٔ مذکوره بر تمامی مکلّفین به دلیل، و مقتضی است وجوب معرفت بر هر مؤمنی، و مراد از مُسْلِم درکلام مصنّف ـ قدّس اللّه سرّه ـ مؤمن است[1]، چنانچه کلام مصنّف که بعد از این مذکور می‌شود، دالّ است بر این؛ و بعضی شارحین کلام مصنّف را که مذکور شد که «لایمکن»، به «لایجوز» تفسیر کرده‌اند، احتیاج نیست، چنانچه به تأمّل ظاهر می‌شود. پس تأمّل باید کرد.

ومَن جهل شيئاً منه

یعنی: کسی که جاهل باشد چیزی را از این امور خمسه؛ به این معنی که اصلاً تصوّر نکرده باشد، و این جهلِ بسیط است؛ یا آنکه تصوّرکرده باشد[2] آن چیزی راکه خلاف واقع است، مثل خلافتِ ابابکر و عمر و عثمان، این جهل مرکّب است؛ و این هر دو قسم خارج است از ربقهٔ مؤمنان.

خرج عن ربقة المؤمنين.

«ربقه» به کسر «راء» و سکون «باء» در لغت ریسمانی را گویند که در او حلقه‌هاست که حیوانات را می‌بندند؛ و اینجا استعاره است.

و مراد از ربقهٔ مؤمنان، ایمان جامع است میانهٔ مؤمنان. از برای آنکه ایمان شرعی، تصدیق قلبی و لسانی است به جمیع چیزهایی که پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ به آن آمده است؛ و این موجب استحقاق ثواب دائم است و دانستن آنکه پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ به آن آمده است به طریق تواتر است؛ و جاهل به امور

---

۱. منظور شارح این است که «اسلام» در این عبارت «علی أحَدٍ من المسلمین» به معنی ایمان از روی استدلال است و فقط در اقرار به شهادتین خلاصه نمی‌شود.

۲. س: باشند.

خمسه که مذکور شد ـ به[1] جهل بسیط یا جهل مرکّب ـ مصدّق این امور نیست. پس از ربقهٔ مؤمنان بیرون می‌رود «واستحقَّ العقابَ الدائمَ»؛ و هر محلّ که از ربقهٔ مؤمنان بیرون رود، مذموم می‌گردد، و مستحقّ عقاب دائم می‌شود.

وقتی که دانستی که ثواب مشروط است به ایمان ـ که آن تصدیق قلبی است و لسانی است ـ پس جاهل به این معارف مستحقّ عقاب دائم باشد؛ از برای آنکه مستحقّ ثواب نباشد اصلاً با اتّصاف او به شرایط تکلیف؛ پس او مستحقّ عقاب دائم است؛ از برای آنکه مکلّف از این دو قسم بیرون نیست: یا مستحقّ ثواب است یا مستحقّ عقاب دائم؛ و ثالثی نیست.[2]

و مخفی نماند که معرفت اصول خمسه به خصوصیت عبارات واجب نیست، از برای آنکه دلیل اعمّ است از آنکه به لسان عربی باشد یا هندی یا ترکی.

وقد رتَّبتُ هذا الباب علی فصول.

یعنی: بتحقیق که مرتّب کردم من این باب را به اعتبار [۴] امور سبعه[3] که اجماع کرده‌اند علما که متّصفند به یقین از طایفهٔ محقّقین بر هفت فصل.

و «ترتیب» در لغت، نهادن هر شی است در مرتبهٔ او؛ و مصنّف ـ قدّس اللّه سرّه ـ گردانیده است از برای هر یک از امور سبعه فصلی و چون مذکور شد که ترتیب،

---

۱. س: ـ به.

۲. از سخن شارح معلوم می‌شود که به نظر علّامه حلّی، اسلام با ایمان تفاوت دارد. با این توضیح که «اسلام» عبارت است از اعتقادات قلبی و اقرار زبانی به آنچه پیامبر آورده است، ولی «ایمان» علاوه بر اینها تصدیق معارف پنج‌گانهٔ اصول دین است با دلیل و برهان و استدلال. امّا اینکه ندانستن معارف اصولی با دلیل و برهان انسان را ازگروه مؤمنان خارج و در آتش مخلّد می‌کند، از توضیح مخدوم حسینی ـ که این ادلّه را ظنّی می‌داند ـ چنین برمی‌آید که شیعهٔ مؤمن در آتش مخلّد نخواهد بود.

۳. منظور شارح از امور سبعه که معتقد است علمای اسلام بر آنها اتّفاق نظر دارند، عبارتند از: اثبات واجب‌الوجود، صفات ثبوتیه پروردگار، صفات سلبیه خدا، عدل، نبوت، امامت و معاد.

گردانیدن هر شیء است در محلّ او، پس بر فقیر لازم است ذکر وجه تقدّم هر فصلی بر ما بعد او.

و بدان که این باب[۱] در بیان اثبات واجب‌الوجود و صفات او و افعال او است[۲]، و صفاتِ خدای تعالی بر دو قسم است: ثبوتی و سلبی؛ و افعال خدای تعالی بر دو نوع است: خاصّ و عامّ؛ و خاصّ بر دو قسم است: خاصّ به دار دنیا، مثل انزال کتب و ارسال رسل، و خاصّ به دار آخرت، مثل اعادهٔ اجسام؛ و خاصّ به دار دنیا یا به اعتبار تأسیس چیزی است که آن چیز محتاج است به آن تأسیس، مثل نبوّت؛ یا به اعتبار حفظ چیزی است که محتاج است[۳] به این حفظ، مثل امامت.

و شکّ نیست که ذات شیء و وجود شیء، مقدّم است بر صفات آن شیء و افعال آن شیء. پس مصنّف ـ قدّس اللّه سرّه ـ مقدّم داشت بیان ذات اللّه تعالی را که فصل اوّل است[۴]، بر صفات و افعال او؛ و چون منشأ افعال اللّه تعالی از صفات اللّه تعالی است ـ از برای آنکه افعال حاصل نمی‌شود مگر به شرط آنکه قادر و عالم باشد و غیر اینها از صفات ـ پس حصول افعال از صفات است؛ پس مقدّم داشت صفات اللّه تعالی را بر افعال.

و چون صفات ثبوتی اشرف از صفات سلبی است[۵]، پس ثبوتی را مقدّم داشت که فصل دویم باشد؛ و صفات سلبی که فصل سیّم باشد، مؤخّر داشت از ثبوتی؛ و شرف عموم بودن فعل، تقاضا می‌کند که مقدّم باشد بر فعل خاصّ؛ یعنی احکامِ نبوّت و امامت و معاد؛[۶] پس مقدّم داشت که فصل چهارم است؛ و مقدّم[۷] بودن اوّل مقتضی است که مقدّم باشد فعلی که مخصوص است به اوّل بودن؛ پس چون دنیا مقدّم است بر آخرت، فعلی که نیز تعلّق به دنیا دارد مقدّم است که احکام نبوّت و

۱. منظور باب اوّل است.
۲. س: ـ است.
۳. س: + به آنچه.
۴. س: ـ است.
۵. س: ـ است.
۶. س: + است.
۷. س: تقدّم.

امامت است بر آخرت که معاد است؛ و تأسیس شیء که نبوّت است، مقدّم است بر حفظ شیء که امامت است.

این است بیان تقدّم هر فصل. پس ظاهر شد که فصول سبعه هر یک در مرتبهٔ خودند؛ واللّه أعلم بالصواب.

الفصل الأوّل[1]

فی إثبات واجب الوجود تعالی

مخفی نماند که مقصد اصلی در این فنّ، اثبات واجب الوجود است؛ و این موقوف است بر معرفت مفهوم واجب‌الوجود؛ و[2] مفهوم واجب‌الوجود ظاهر نمی‌شود تا معرفت مقابل او که ممکن و ممتنع است، معلوم نشود. بنابراین، مصنّف ـ قدّس اللّه سرّه ـ شروع نمود به طریقی که می‌آید؛ پس متوجّه باش.

فنقول: کلّ معقول إمّا أن یکون واجب الوجود لذاته وإمّا ممتنع الوجود لذاته

مضمون کلام به فارسی این است که می‌گوییم پیش از شروع به مقصد که هر معقولی علی‌الاطلاق وقتی که نسبت کرده شود به این معقول وجود و عدم، خالی نیست از سه قسم:

---

۱. س: فصل اوّل.　　　۲. س: ـ و.

یا آن است که واجب‌الوجود است لذاته در خارج، اگر باشد معقول مقتضی وجود.
و یا آن است که هست این معقول ممکن‌الوجود در خارج لذاته، وقتی که نباشد این معقول تقاضا کننده چیزی را از عدم و وجود.
یا آن است که می‌باشد این معقول ممتنع‌الوجود در خارج لذاته، اگر باشد این معقول تقاضا کننده از برای عدم.
مخفی نماند که قید «لذاته» در واجب از برای اخراج ممکن است که واجب است به سبب غیر؛ و در ممتنع از برای اخراج ممتنع [۵] است به سبب غیر؛ و در ممکن از جهت درج کردن این دو قسم است؛ یعنی واجبٌ بالغیر و ممتنعٌ بالغیر داخل است در ممکن. و این قسمت، قسمتِ حقیقی است.

و لا شكّ فی أنّ هيهنا موجود بالضرورة[۱]؛ فإن كان الوجود[۲] واجباً لذاته[۳] و هو[۴] المطلوب؛ وإن كان ممكناً افتقر إلی موجدٍ يوجده بالضرورة.

یعنی شک نیست که در اینجا موجودی هست. پس اگر باشد این موجود واجب الوجود بالذات[۵]، ثبت المطلوب،[۶] و اگر[۷] این موجود ممکن الوجود[۸] است، احتیاج است به ایجاد کننده‌ای که موجود باشد که ایجاد کند آن ممکن را، و این بدیهی است. از برای آنکه دانستی که وجودِ ممکن از غیر است و محال است اثر کردن معدوم در موجود.

فإن كان الموجد واجباً لذاته فهو[۹] المطلوب؛ وإن كان ممكناً افتقر إلی

۱. س: ـ بالضرورة.
۲. س: ـ الوجود.
۳. س: ـ لذاته.
۴. س: ـ هو.
۵. س: ـ الوجود بالذات.
۶. س: الموجودٌ
۷. س: ـ اگر.
۸. س: ـ الوجود.
۹. س: ـ لذاته فهو.

موجدٍ آخر[۱]، فإن کان الأوّل دار و هو باطل بالضرورة، وإن کان ممکناً آخر تسلسل وهو باطل أیضاً[۲].

پس اگر باشد ایجاد کننده، همان موجود[۳] اوّل، دور لازم می‌آید[۴] و آن باطل است؛ و «دور» توقّف شیء است بر شیء؛ اگر توقّف این شیء بر آن شیء به دو مرتبه است یا بیشتر، آن دور مضمر است و دور به مراتب؛ و هر دو قسم دور باطل است؛ و این بدیهی است.

و اگر باشد ایجاد کننده، ممکنِ دیگر غیر اوّل، منتهی نمی‌شود به واجب الوجود لذاته و بر نمی‌گردد به اوّل، تسلسل می‌شود؛ و «تسلسل» ترتب امور غیر متناهیه است و این باطل است، چنانچه مذکور است در کتب مبسوط و در این مختصر ممکنْ ذکر آن نیست.

لأنّ جمیع آحاد تلک السلسلة الجامعة لجمیع الممکنات تکون ممکنةً بالضرورة؛ فتشترک[۵] فی امتناع الوجود بذاتها؛ فلابدّ لها من موجدٍ خارجٍ عنها بالضرورة؛ فیکون واجباً بالضرورة وهو المطلوب.

این دلیل است بر ابطال تسلسل؛ یعنی از برای آنکه جمیع ممکنات یا آن است که واجب است یا ممکن؛ و آنکه واجب باشد، باطل است؛ پس معیّن شد که جمیع آحاد ممکن است؛ و این بدیهی است. پس مشترک کند جمیع آحاد را امتناع وجود[۶] به ذات خود یا به هر یک از آحاد سلسله؛ پس ناچار است جمیع آحاد این سلسله را

۱. ترجمهٔ این قسمت در متن شارح نیامده است: اگر این موجِد [دوم] واجبِ بالذات باشد، همان مطلوب ماست، امّا اگر ممکن باشد، نیازمند موجِد دیگری است...

۲. س: ـ أیضاً.

۳. س: ـ همان موجود.

۴. س: ـ لازم می‌آید.

۵. س: فیشرک.

۶. یعنی: همهٔ آحاد رشتهٔ ممکنات در یک چیز شریکند و آن اینکه ممتنع است که اینها به خودی خود موجود شوند یا یکی از آحاد، افراد دیگر رشته را ایجاد کند.

ایجاد کننده که بیرون باشد از این سلسله بدیهتاً؛ پس اگر سلسله باشد، هر آینه جزء مؤثّر باشد در نفس خود و در علّت خود؛ از برای آنکه نفس این جزء و[1] علّت این جزء از جملهٔ این سلسله است که فرض کرده شده است؛ و آنکه جزء مؤثّر باشد در نفس خود یا در علل خود، باطل است؛ و ما گفتیم که ایجاد کننده از برای جمیع این سلسله، خارج از این سلسله است که[2] محال است. پس ثابت شد دویم، و ثابت شد سبق عدم وجود ممکن بر وجود ممکن؛ و این معنی حدوث است[3].

۱. س: ـ و.   ۲. س: ـ که.   ۳. س: ـ است.

الفصل الثانی

فی الصفات الثبوتیة

و هی ثمانیة: الأولی أنّه تعالی قادر مختار؛ لأنّ العالم محدث؛ لأنّه جسم؛ وکلّ جسم لاینفکّ عن الحوادث؛ أعنی الحرکة والسکون؛ وهما حادثان، لاستدعائهما المسبوقیة بالغیر؛ و ما لاینفکّ عن الحوادث فهو محدث بالضرورة؛ فیکون المؤثّر فیه ـ و هواللّه تعالی ـ قادراً مختاراً؛ لأنّه لو کان موجباً لم یتخلّف أثره عنه بالضرورة؛ فیلزم من ذلک قدم العالم وحدوث اللّه‌تعالی، وهما باطلان.[1]

و چون دانستی معنی حدوث، پس دلیل بر آنکه عالم حادث است؛ از برای آنکه هر جسمی که هست ـ خواه فلکی و خواه عنصری ـ این جسم منفکّ نمی‌شود[2] از حوادث که می‌خواهیم از حوادثْ حرکت و سکون و این حرکت و سکون حادثند؛

---

۱. س: ـ و الفصل الثانی فی الصفات الثبوتیة هی ثمانیة.... و هما باطلان.

۲. س: + و.

از برای آنکه این حرکت و سکون مستدعی‌اند مسبوقیت به غیر را؛ از برای آنکه حرکت، حصول اوّل جسم است در مکانْ بعد حصول جسم در مکان دیگر و سکون در اَین حفظ نسبتی است که حاصل است از برای جسم به اشیا که صاحب وضع است؛ به آنکه باشد مستقرّ در مکانِ واحد؛ و ذکر سکون در غیر اَین از مقولات، لایق این مقام نیست. پس ظاهر شد که حرکتْ مسبوق است به مکان اوّل و حصول است در مکان ثانی؛ و سکون مسبوق است به نسبت به این [۶] نوع؛ از جهت آنکه محافظت شیء، فرع حصول آن شیء است.

پس ثابت شد که هر جسم که هست، منفکّ نشود از موجدی؛ و هر چیز که منفکّ نمی‌شود از موجدی، پس آن محدث است بدیهتاً والّا که چنین نباشد، لازم می‌آید قدم محدث، و قدم محدث باطل. پس هر جسم محدث است.

و امّا عرض، از جهت آنکه عرضْ تابع متحیّز است و هر محلّ که متحیّز است حادث باشد، عرض به طریق اَولیٰ حادث خواهد بود.[۱] ثابت شد که عالم حادث است، پس هست مؤثّر در عالم اللّه تعالی در حال اختیار؛ از برای آنکه اگر باشد مؤثّر در عالم به طریقی[۲] که موجب[۳] باشد، از سه حال بیرون نیست: یا موجب بالذات است یا موجب به شرط قدیم است یا موجب به شرط حادث است، و این هر سه باطل است.

امّا اوّل، از برای آنکه اگر اللّه تعالی موجب بالذات باشد، تخلّف نمی‌کند[۴] اثر

---

۱. س: + و هر محل که. ۲. س: طریق.

۳. موجب به فتح جیم، اسم مفعول از ایجاب است و ضدّ مختار. فاعل موجب با مختار سه فرق دارد: الف ـ مختار می‌تواند با قصد و اراده کاری را انجام دهد و یا همان کار را ترک کند، ولی فاعل موجب چنین نیست. ب ـ فعل مختار، مسبوق به علم و قصد و اراده است؛ ولی فعل موجب چنین نیست. ج ـ جایز است که فعل مختار را از او تأخیر افتد، ولی فعل موجب هرگز از موجب جدا نمی‌شود، مانند نور خورشید از خورشید.

۴. یعنی آثار و مخلوقات خداوند حتماً همانند او خواهند بود و چون خداوند قدیم است، آثارش هم قدیم خواهند بود؛ و این باطل است.

اللّه تعالی از اللّه تعالی، و این ضروری است؛ و مخفی نیست که اگر علّت تامّه نباشد، پس لازم می‌آید یا قدم عالم نظر به قدم اللّه تعالی، یا حدوث اللّه تعالی نظر به حدوث عالم، و این هر دو قسم باطل است بدیهتاً؛ از جهت آنکه ثابت شد قدم اللّه تعالی و حدوث عالم.

و امّا ثانی و ثالث، یعنی مؤثّر و شرط علّت حاصل شود، واجب است حصول معلول؛ و امّا ثانی از برای آنکه لازم می‌آید قدم[1] حادث یا تسلسل و آنچه لازم است از این دو قسم، ظاهر البطلان است؛ پس ملزوم نیز باطل است. پس ثابت شد که قادر مختار است.

تنبیه: مخفی نماند که از دلیل مصنّف ـ قدّس اللّه سرّه ـ ثابت شد حدوث اجسام و عوارض اجسام، و ثابت نشد حدوث عالَم که مراد ما سِوی اللّه است. پس اگر مانعی گوید: «لانسلِّم که اللّه تعالی قادر مختار است. می‌تواند بود که اللّه تعالی خلق کرده باشد به طریق ایجاب، جوهر مجرّدی را که جسم و جسمانی نباشد و قدیم و قادر باشد که او خلق کرده باشد عالم جسمانی را به قدرت و اختیار.»

و فقیر کثیر التقصیر می‌گوید که ایجاد به طریق ایجاب است و این[2] منافی قدیم است، چنانچه[3] بر صاحب رأی و دانش مخفی نیست.

و نیز فقیر می‌گوید که لازم می‌آید مزید فرع بر اصل؛ و این نیز نزد عقل بدیهی البطلان است. چه تأمّل کن که جواب و سؤال هر دو دقیق است.

و چون محقّق گشت که اللّه تعالی قادر مختار است، بدان که قدرت اللّه تعالی عامّ است و متعلّق می‌شود به جمیع؛ و نسبت نیست میانهٔ قدرت عباداللّه، از برای آنکه قدرت مخلوق با آنکه از اللّه تعالی است، متعلّق نمی‌شود به بعض ممکنات؛ و به این اشاره کرده است مصنّف ـ قدّس اللّه سرّه ـ:

---

۱. س: قدیم. ۲. س: ـ و این. ۳. س: + مخفی نیست.

وقدرته يتعلّق بجميع المقدورات؛ لأنّ العلّة المُحْوِجة[1] إليه[2] هي الإمكان[3] ونسبة ذاته إلى الجميع بالسويّة؛ فتكون قدرته[4] عامّة.

یعنی: قدرت اللّه تعالی متعلّق است به جمیع مقدورات. از برای آنکه علّت مُحوِج[5] است به مؤثّر قادر و آن[6] امکان است. از برای آنکه وجوب و امتناع هر دو منافی مقدوریت است، و امکانْ مشترک است میانهٔ جمیع ممکنات؛ و اشتراک در علّت مستلزم است اشتراک را در معلول، و نیز آنچه مقتضی است که اللّه تعالی قادر است، ذات واجب الوجود است؛ و نسبت ذات واجب الوجود در اقتضای مقدوریت به جمیع ممکنات مساوی است. پس قدرت واجب الوجود شامل جمیع مقدورات است؛ پس[7] ثابت است مطلوب.

و چون ثابت شد که قدرت اللّه تعالی عامّ است، باطل گشت مذهب نظّام که گفته است که: «اللّه تعالی قادر نیست بر افعال قبیح» و نیز باطل گشت مذهب بلخی که گفته است که: «اللّه تعالی قادر نیست به مثل آنچه [۷] مقدورِ عباداللّه است» و نیز باطل گشت مذهب[8] جُبّائیّین،[9] ـ یعنی ابوعلی و ابوهاشم ـ که گفته‌اند که: «اللّه تعالی قادر نیست به عین آن چیزی که مقدور عبد است» و تفصیل کلام این جماعت با جواب در کتب مبسوط مذکور است و در این مختصر ذکر آن لایق نیست.

تذنیب: بدان که وجه ترتیب فصول مذکور شد. امّا وجه تقدیم[10] صفتِ قدرت و علم بر بقیهٔ صفات ثبوتی[11]: بعضی از شارحین گفته‌اند که وجه تقدیم قدرت بر علم از برای آنکه قدرت نسبت به علمْ اصل است، و اصل مقدّم است؛ از برای آنکه قدرت متضمّن علم است؛ از برای آنکه قدرت مشتمل است بر داعی و آن علم

---

۱. س: المخوجّه. ۲. س: ـ اليه. ۳. س: للإمكان.
۴. س: ـ قدرته. ۵. س: ممزج. ۶. س: ـ و آن.
۷. س: ـ پس. ۸. س: ـ مذهب. ۹. س: جبائين.
۱۰. س: ـ تقدیم. ۱۱. س: + و.

است از برای ایجاد شیء و ترک شیء.

و فقیر می‌گوید که چون قدرت متضمّن علم است، تقدیم علم اَولیٰ می‌نماید، با اکتفا به ذکر قدرت.

و بدان که حضرت شیخ اعظم اکرم مقداد ـ قدّس اللّه سرّه ـ در شرح خود در باب حادی عشر گفته‌اند که: «ابتدای مصنّف به آنکه اللّه تعالی قادر است، از برای آن است که صُنع مستدعی قدرت است؛ و بعضی از شارحین ردِّ کلام ایشان کرده‌اند، چنانچه گفته‌اند که این تمام نیست؛ از برای آنکه اگر اراده کرده است به این صنع، فعل مطلق، شک نیست که فعل مطلق دلالت می‌کند بر فاعل؛ و[1] فاعل اعمّ است که قادر باشد یا موجب؛ و دلالت خصوصیت به احدی از این دو معنی نمی‌کند. آری، وقتی که اعتبار کرده شود حدوث فعل با قِدَم مؤثّر یا اعتبار کرده شود اختلاف فعل، دلالت می‌کند بر قدرت؛ و بر این تقدیر هر محلّ که اعتبار کرده شود احکام این فعل، هر آینه دلالت می‌کند؛ و همچنین اگر اعتبار شود تخصیص فعل، دلالت می‌کند بر مرید. پس این، منشأ تقدیم قدرت نمی‌شود.

و اگر اراده کرده است به صنع، فعل مسبوق به عدم، شک نیست که آن فعل دلالت نمی‌کند بر قادر مطلقاً، بلکه دلالت می‌کند بر قادر به سبب ملاحظهٔ عدم، و این مسلّم است؛ لکن اعتبار آنکه اثر صنع در حالتی که مسبوق به عدم است یا ملاحظه آنکه مؤثّر قدیم است، تقاضا نمی‌کند که اَولیٰ باشد از اعتبار آنکه اثر محکم است، در حالی که ملاحظه کنند که او عالم است یا ملاحظه نکنند تخصیص فعل را[2]، و غیر این هر دو اعتبارات حاصل.» کلام شارح تمام شد.

و فقیر کثیر التقصیر می‌گوید که کلام شارح ممنوع است و مراد به صنعْ صانع است؛ و صانع راجع است به فرد کامل و این قدرت؛ چه جهت تقدیم کافی است و

۱. س: ـ و. ۲. س: ـ را.

بر تقدير تسليم اراده مرجّح است؛ پس تأمّل كن.

الثانية: أنّه تعالى عالم؛ لأنّه فعل[1] الأفعال المحكمة المتقنة؛ وكلّ مَن فعل كذلك عالم بالضرورة.

دويم از صفات ثبوتى آن است كه اللّه تعالى عالم است. از براى آنكـه افـعال محكم متقن كرده است، و ترتيب عجيب و تأليف لطيف از اللّه تعالى به ظهور آمده. هر كس تأمّل كند در امورى كه ظاهر است، مثل هيأت افلاک و حركات افلاک و وجود كواكب نيّر و انواع نباتات و حيوانات و تشريح اعضا، و هر كس نظر كند[2] به نفس خود، هر آينه مى‌داند كه هر كس كه اين چنين كند كه مذكور شد، پس عالِم است بديهتاً كه هيچ احتياج به دليل نيست، و ذكر دليل جهت جمعى كه اين تصوّر نكرده‌اند، لازم است؛ پس متوجّه شود.

بدان كه اللّه تعالى فاعل مختار است، چنانچه مذكور شد؛ و هر كس فاعل مختار باشد، عالم است. از جهت آنكه او را ناچار است از شعور به چيزى كه قصد كرده است ايجاد آن چيز را[3].

و دليل ديگر: اللّه تعالى مجرّد است؛ يعنى قائم به ذات خود است و جسم و جسمانى نيست؛ از براى آنكه واجب الوجود است، و هر مجرّد عالِم است؛ از براى آنكه مانعِ ادراکْ، مادّه است و عوارض مادّه؛ و مخفى نماند كه [۸] عـلم حـضور مُدرَک است نزد مجرّد،[4] و اللّه تعالى غايب نيست از ذات خود و عالِم است به ذات خود؛ پس تأمّل كن در اين سخنانى كه دقيق است؛ و اللّه أعلم بالصواب.

تنبيه: مخفى نماند كه متكلّمين دو وجه گفته‌اند بر آنكه اللّه تعالى عالِم است:

---

۱. س: + و. ۲. س: ـ كند. ۳. س: ـ را.

۴. علم عبارت است از صورتى كه از شىء در نزد عقل يا قوّهٔ مدرک حاصل مى‌شود، مانند علم ما به كرويت زمين.

اوّل آنکه مصنّف ـ قدّس اللّه سرّه ـ بیان کرد. دویم آنکه اللّه تعالی قادر است؛ یعنی فاعل است به قصد و اختیار؛ و این تصوّر نمی‌توان کرد مگر به[1] عالِم بودن به مقصود.

و مصنّف بیان کرده است اوّل را و ذکر نکرده است دویم را. بار خدایا! مگر آنکه جواب بگوییم که این معلوم شد ازکلام مصنّف به التزام؛ آنجاکه گفته‌اند: اللّه تعالی قادر مختار است[2]. پس تأمّل کن.

و نیز ثابت است به ادلّهٔ سمعی از کتاب و سنّت که اللّه تعالی عالم است و علم اللّه تعالی عامّ است، چنانچه قدرت او[3] عامّ بود؛ و به این اشارت کرد مصنّف ـ قدّس اللّه سرّه ـ:

وعلمه یتعلّق بکلّ معلومٍ[4]، لتساوی نسبته إلی جمیع المعلومات إلیه، لأنّه حیّ؛ فهو یصحّ أن یعلم کلّ معلومٍ؛ فیجب له ذلك لاستحالة افتقاره إلی غیره.

یعنی: علم اللّه تعالی متعلّق است به جمیع معلومات. جهت آنکه[5] مساوی است نسبت جمیع معلومات به اللّه تعالی. از برای آنکه اللّه تعالی حیّ است و هر حیّ صحیح است که بداند هر معلوم را. پس اللّه تعالی را صحیح است که بداند هر معلوم را؛ و هر محلّ که صحیح است که اللّه تعالی بداند هر معلوم را، پس واجب است که اللّه تعالی بداند هر معلوم را. از برای آنکه صفات اللّه تعالی عین ذات است و زاید بر ذات نیست؛ و محال است استناد صفات اللّه تعالی به غیر نفس اللّه تعالی. از برای آنکه محال است احتیاج و صفت نفسی؛ و صفت نفسی هرگاه صحیح

۱. س: ـ به. ۲. س: ـ است. ۳. س: ـ او.
۴. س: علم. ۵. س: معلومات از این آنکه.

باشد، واجب است.[۱] از برای آنکه ذات اللّه تعالی علّت تامّه است در وجودِ صفات، و ذات باری موجود است؛ پس واجب می‌شود که صفات نیز موجود باشد. حاصل کلام مصنّف این است.

تنبیه: بدان که حکما دو دلیل گفته‌اند بر آنکه اللّه تعالی عالم است:

اوّل: آنکه اللّه تعالی عالم است به ذات خود؛ و وقتی که عالم باشد به ذات خود، عالم است به جمیع ما عَدای خود؛ از برای آنکه اللّه تعالی مبدأ جمیع ما سِوای خود است به واسطه یا بدون واسطه؛ و علم به علّتْ موجب علم به معلول است. پس باشد اللّه تعالی عالم به جمیع اشیا؛ و این بحث مذکور است در مبحث علّت و معلول. پس آنجا طلب باید کرد که در این مختصر لایق نیست ذکر آن.

و دویم: آنکه اللّه تعالی مجرّد است، و هر مجرّد عالم ـ چنانچه گذشت ـ از برای آنکه علم عبارت است از حضور معلوم نزد عالم؛ و اللّه حاضر است نزد ذات خود و غایب نیست. پس باشد عالم به ذات خود.

وجه اوّل دلالت می‌کند بر آنکه علم اللّه تعالی عامّ است؛ و مصنّف دلایل حکما را ذکر نکرد تا واضح باشد.

مخفی نماند که مخالفت بسیار است در آنکه علم اللّه تعالی متعلّق است به جمیع معلومات[۲] و ایشان چند فردند:

بعضی می‌گویند که اللّه تعالی عالم نیست به نفس خود. از برای آنکه نسبت است؛ و نسبت نیست مگر بین منتسبین متغایرین که این دو شیء طرفین آن نسبت باشد؛ و نسبت شیء به نفس محال است، از برای عدم تغایر.

---

۱. صفات خداوند عین ذات او هستند و هرگاه اتّصاف ذات به صفتی جایز باشد، آن صفت برای ذات واجب می‌شود. چه در غیر این صورت، ذات به آن صفت محتاج می‌شود و این محال است.

۲. شارح کتاب، هدایت اللّه، در ایرادِ مخالفتهایی که بر قول مؤلف شده و پاسخهایی که بدانها می‌دهد، بسیار از شرح مخدوم حسینی متأثر است و بیشتر عبارتهای وی برگردان فارسیِ شرح عربی مخدوم حسینی است. ر.ک: شرح باب حادی عشر، تصحیح دکتر محقق، بخش دوم، شرح مخدوم حسینی، صص ۱۱۱ ـ ۱۱۳.

و بعضی می‌گویند که اللّه تعالی نمی‌داند غیر خود را ـ علوّاً کبیراً ـ با آنکه عالم است[۱] به ذات خود؛ و این از برای آنکه علم صورتی[۲] است[۳] مساوی[۴] معلوم[۵] که مرتسم است در عالِم؛ و خفایی نیست که صورت اشیا مختلف است؛ پس لازم می‌آید به حسبِ کثرتِ معلوم، کثرت صور در ذات احدیت اللّه تعالی از هر وجه.

بعضی می‌گویند که اللّه تعالی عالم نیست به جزئیات متغیّرهٔ متشکّله؛ امّا متغیّره، پس از جهت آنکه هر محلّ عالم باشد مثلاً که زید در خانه است این زمان؛ پس چون زید بیرون رود، یا آن است که این علم زایل گشت و می‌داند که زید در خانه نیست [۹] یا آنکه باقی است علم؛ و بر تقدیر اوّل، موجب تغییر است در ذات واجب از صفتی به صفتی؛ و بر تقدیر ثانی موجب جهل باری تعالی است.

و بعضی می‌گویند که علم اللّه تعالی محیط است به طبایع جزئیات و احکام جزئیات و محیط نیست به خصوصیات جزئیات و آنچه متعلّق است به جزئیات از احوال؛ و مثل این کلام نامعقول مذکور است در کتب مبسوطه؛ و شیطان اکثر ناس را گمراه کرده.

و جواب اکثری از دلیل مصنّف معلوم شد، و بعضی در محلّ آن مذکور است؛ و آنچه آن جماعت گفته‌اند باطل است و اعتقاد فاسد؛ و علم اللّه تعالی علم زمانی[۶] نیست؛ و آن محلّ که اللّه تعالی عالم بود، زمان ماضی و حال و استقبال نبود؛ و این صفات عارض است. امّا[۷] اللّه تعالی عالم است به جمیع حوادث جزئیّه و ازمنه و[۸] آنکه واقع است در ازمنه؛ و[۹] علم پروردگار[۱۰]، متعالی از دخول در[۱۱] ازمنه؛ که ثابت است علم اللّه تعالی اَبدالدهر، و نسبت علم اللّه به جمیع ازمنه مساوی است؛ و

---

۱. س: ـ است. ۲. س: صورت. ۳. س: ـ است.
۴. س: + و. ۵. س: + را. ۶. س: ربانی.
۷. س: + نزد. ۸. س: ـ و. ۹. س: ـ و.
۱۰. س: ـ پروردگار. ۱۱. س: ـ در.

موجودات از ازل تا ابد برای او[1] معلوم است، و نیست در علم اللّه تعالی کانَ وکائن و سیکون، بلکه موجودات از ازل تا ابد حاضر است نزد اللّه تعالی در اوقات آن موجودات؛ و علم اللّه تعالی به جزئیات بر وجه کلّی است؛ و علم اللّه تعالی به خصوصیات جزئیات نه از حیثیت دخول زمان[2] حال و ماضی و مستقبل است؛ و علم اللّه تعالی هست ثابت و مستمرّ؛ و متغیّر نمی‌شود اصلاً؛ واللّه أعلم بالصواب.

الثالثة: أنّه تعالی قادرٌ عالمٌ؛ فیکون حیّاً بالضرورة.

سیّم از صفات ثبوتی آن است که اللّه تعالی حیّ است. از برای آنکه اللّه تعالی قادر و عالم است، چنانچه مذکور شد؛ و هر قادر و عالمْ حیّ است؛ از جهت آنکه علم و قدرت هر دو مشروطند به حیات، و ممتنع است وجود مشروط بدون شرط. پس اللّه تعالی حیّ است. این است بیان کلام مصنّف.

مخفی نماند که اتّفاق نموده‌اند در آنکه اللّه تعالی حیّ است. فامّا خلاف کرده‌اند در معنی حیات:

متکلّمین گفته‌اند که حیاتْ صفتی است که موجب صحّت علم و قدرت است.

و حکمای اشاعره و ابوالحسین بصری که از معتزله است، می‌گویند که حیات به این معنی است در اللّه تعالی که صحیح باشد که گوییم اللّه تعالی قادر است و عالم است.

و معنی حیات به این معنی حقّ است؛ جهت آنکه بر قول اوّل لازم می‌آید که حیات، صفت زاید بر ذات باشد و این باطل است. پس حقّ، قول حکما و ابوالحسین است؛ و دور نیست که گفته شود که اگر حیات اوّلاً مناسبتر است؛ جهت آنکه قدرت و علم مشروط است به حیات و ممتنع است وجود مشروط بدون شرط

۱. س: ـ برای او. ۲. س: + و.

اوّلاً، اَولیٰ نیست؛ پس تأمّل کن.

الرابعة: أنّه تعالی[۱] مریدٌ و[۲] کارهٌ؛ لأنّ تخصیص الأفعال[۳] بإیجادها فی وقت دون وقت آخر لابُدّ من[۴] مُخصّصٍ.

چهارم از صفات ثبوتی آن است که اللّه تعالی مرید و کاره است. از برای آنکه تخصیص افعال که متعلّق است به ممکنات ـ مثل صُوَر و اشکال ـ به ایجاد افعال در وقتی دون وقتی دیگر با مساوی بودن افعال در احوال نسبت به فاعل و قابل،[۵] ناچار است از مخصّصی؛ جهت ایجاد شیء در وقتی دون وقتی؛ از برای آنکه ممتنع است تخصیص بدون مخصِّص و ممتنع است احتیاج اللّه در فاعلیت به امر خارجی. پس ناچار است از صفتی که عین ذات باشد و آن صفت اراده است، چنانچه مصنّف گفته: «هی[۶] الإرادة».

مخفی نماند که جمهور اختلاف کرده‌اند در آنکه اراده عین داعی است یا صفتی است مغایر علم و قدرت:

اشاعره بر آن رفته‌اند که اراده صفتی است که مغایر علم و قدرت و سایر صفات است.

و جماعتی از معتزله برآنند که اراده علم با نفع است.

و محقّق طوسی ـ قدّس اللّه سرّه ـ فرموده‌اند که اراده نیست امری دیگر سوای داعی؛ یعنی اراده صفت زاید بر ذات نیست، بلکه عین ذات است؛ یعنی علمِ با نفع که آن را داعی گویند.

و صفات [۱۰] ثبوتی عین ذات واجب الوجود است، نه زاید بر ذات، چنانچه

---

۱. س: ـ أنّه تعالی. ۲. س: ـ و. ۳. س: للأفعال.
۴. س: ـ من. ۵. س: ـ نسبت به فاعل و قابل. ۶. س: هو.

درکتب مسطور است و تفصیل اینجا مناسب نیست.

تنبیه: بدان که مراد از[1] مخصّصْ مطلق اراده است که شامل است وقوع فعل را، و شامل است ترک فعل را، که اکراه است؛ و لهذا بعضی از علما اکتفا به ذکر اراده کرده‌اند و متعرّض به ذکر کراهت نشده‌اند.

ولأنَّه تعالى أمر بالطاعة ونهى عن المعصية و هما يستلزمان الإرادة والكراهة.

و این دلیل دیگر است بر آنکه اللّه تعالی مرید و کاره است. از جهت آنکه اللّه تعالی امر کرده است به طاعت و حسنات، و نهی کرده است از انـواع مـعاصی و سیّئات؛ و این امر و نهی مستلزمند اراده و کراهت را؛ امر به طاعاتْ مستلزمِ اراده است و نهی از انواع معاصی مستلزمِ کراهت است؛[2] و این ظاهر است.

الخامسة: أنّه تعالى مدرك؛ لأنّه حيّ؛ فيصحّ أن يدرك.

پنجم از صفات ثبوتی اللّه تعالی آن است که اللّه تعالی مُدرِک است. از جهت آنکه اللّه تعالی حیّ است و چون حیّ است، صحیح است که داند جمیع معلومات را، و از جملهٔ معلومات مُدرَک است. پس صحیح است که درک کند؛ یعنی داند مُدرَک را؛ و این ضروری است؛ و قبل از این گذشت که هر چیز که صحیح است اتّصاف باری تعالی به آن چیز، واجب است که اللّه تعالی مـتّصف بـاشد بـه آن[3] بالفعل؛ از برای آنکه اگر متّصف نباشد، موجب نقص اللّه تعالی است. پس ادراک

۱. س: او.

۲. کسی تا چیزی را اراده نکند، نمی‌تواند بدان چیز امر نماید و نیز اگر کسی تا چیزی را مکروه و ناپسند نداند، نمی‌تواند از آن چیز نهی نماید. ۳. س: ـ به آن.

اللّه تعالی به علم است نه به آلت جسمانی.

و گفته شده است که ادراک[۱] در حقّ ما زیاده بر علم است؛ و این بدیهی است[۲]. به جهت آنکه تفرقه نیست میانهٔ علم به حرارت آتش و میانهٔ لمس آتش. پس در حقّ تعالی نیز چنین باشد.

و جواب آن است و حقّ آن است که اللّه تعالی مُدرِک است میانهٔ شاهد و غایب.

و بندهٔ کثیرالتقصیر می‌گوید که هر محلّ که مراد از ادراک[۳]، علم به مُدرَکات است، ذکر علم معنی آن است، چنانچه مخفی نیست، و جواب آن است که ذکر آنکه اللّه تعالی مُدرِک است، لازم است؛ از برای آنکه در قرآن واقع است که: ﴿إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾[۴]. و چون معنی سمع و بصر نسبت به اللّه تعالی نه به آلت است، بلکه به علم است، پس ناچار است ذکر آنکه اللّه تعالی مُدرِک است نـه بـه آلت جسمانی عقلاً و نقلاً، چنانچه مصنّف نیز فرمودند:[۵] «و قد ورد القرآن بثبوته له أیضاً» یعنی بتحقیق که قرآن وارد است به آنکه اللّه تعالی مُدرِکِ است، چنانچه مذکور شد.

السادسة: أنّه تعالی قدیم أزليّ باقٍ أبديّ؛ لأنّـه واجب الوجـود لذاتـه؛ فیستحیل العدم السابق واللاحق علیه.

ششم از صفات ثبوتیه آن است که اللّه تعالی قدیم ازلی و باقی و ابدی است. از برای آنکه اللّه تعالی واجب الوجود لذاته است و واجب الوجود لذاتـه را مـحال است بر او عدمِ سابق و لاحق که[۶] اخصّ است از عدم مطلق؛ و نفی عامّ که عدم مطلق است، مستلزم نفی خاصّ است که عدم سابق است یا لاحق؛ و اللّـه مـبدأ جمیع اشیاست. پس سابق نمی‌شود بر او غیر او مطلقاً.

۱. س: مدرک. ۲. س: ـ است. ۳. س: مدرک.
۴. «بدرستی که او شنوا و بیناست» اسراء/۱.
۵. س: + و نقلاً چنانچه مصنّف ـ قدّس اللّه سرّه ـ نیز فرمودند. ۶. س: ـ که.

مخفی نماند که مصنّف ـ قدّس اللّه سرّه ـ فرموده‌اند که صفات ثبوتی هشت است و در ذکر یازده است؛[1] و جواب آن است که مآل این صفات یکی است مذکور می‌شود بعد از این، إن شاءاللّه تعالی.

تنبیه: بدان که قدیم چیزی است که وجود او مسبوق نیست به غیر یا به عدم؛ و ازلی چیزی است که نیست او را اوّل؛ و این اعمّ است از قدیم؛ از جهت آنکه ازل صادق است بر عدمی که سابق بر وجود است، به خلاف قدیم که مختصّ است به وجود.

و باقی در اصل مستمرّ الوجود است؛ یعنی دائم مثل سرمد که شامل است از برای ازل و ابد و آنچه ما بین ازل و ابد است، و[2] آن لایزال است[3] و اینجا به معنی چیزی است که باقی می‌باشد در دو زمان که حال و استقبال است[4] و معدوم[5] نمی‌شود ساعةً فساعةً. از برای آنکه ذکر ازلی و ابدی با اوست.

و ابدی چیزی است که نیست مر او را نهایت.

حاصل کلام آن است که اللّه تعالی باقی دائمی است[6]؛ یعنی اللّه تعالی باقی است دائماً؛ و از این جهت صفاتِ [۱۱] اربعه را یکی نامیده[7]، و اگر چه به حسب ظاهر چهار است. پس تأمّل کن.

السابعة: أنّه تعالی متکلّم بالإجماع.

هفتم از صفات ثبوتی اللّه تعالی آن است که متکلّم است به اجماع جمیع

---

۱. یعنی بعضی یازده صفت ذکر کرده‌اند. در تعداد صفات ثبوتی و سلبی میان علما اختلاف است. خواجه نصیر طوسی بیش از بیست و یک صفت برای حقّ تعالی یاد می‌کند ر.ک: کشف المراد، صص ۳۸۹ ـ ۴۱۸.

۲. س: ـ و.
۳. س: ـ است.
۴. س: ـ است.
۵. س: معلوم.
۶. س: ـ است.
۷. س: + و.

مسلمین، بلکه جمیع ملّیّین[1]. از برای تواتر اجماعِ انبیا ـ علیهم السلام ـ بعد از این اجماع مسلمین نیز واقع است.

فاَمّا اختلاف است در معنی کلام و معنی بودنِ اللّه تعالی متکلّم. پس نزد فرقهٔ ناجیه آن است که کلام اللّه تعالی اصوات و حروف مسموعهٔ منتظمهٔ دالّه بر معانی مطلوبه است؛ و بودن آنکه اللّه تعالی متکلّم است، آن است که اللّه تـعالی خـلق می‌کند کلام را در بعضی اجسام، و این کلام حادث است؛ و به این معنی اشاره کرده است مصنّف ـ قدّس اللّه سرّه ـ:

والمراد بالکلام الحروف المسموعة المنتظمة؛ ومعنی أنّه تعالی متکلّم أنّه یوجد الکلام فی جسم من الأجسام.

یعنی: مراد به کلام، حروف مسموعهٔ منتظمه است که دلالت کـننده است بـر معانی مطلوبه؛ و معنی آنکه اللّه تعالی متکلّم است، آن است که اللّه تعالی ایجاد می‌کند کلام را در جسمی از اجسام جمادیه. این است مذهب حقّ امامیه ـ چنانچه گذشت ـ و بر این‌اند معتزله.

و نزد حنابله و کرّامیه، کلام اللّه تعالی عبارت است از صوت و حروف که هر دو قائمند به ذات اللّه تعالی؛ و معنی بودن[2] آنکه اللّه تعالی متکلّم است، بودنِ اللّـه تعالی است موصوف به صوت و حرف.

و نزد اشاعره، کلام امری است که قائم است به نفس اللّه تعالی؛ آن نوع امری است که تعبیر کرده می‌شود از او به عبارات مختلفه، و او را می‌نامند کلام نفسانی؛ و اللّه تعالی به اعتبار اتّصاف به این امر، متکلّم است.

و دلیل بر ثبوت مذهب[3] آن است که ایجاد حروف مسموعهٔ منتظمه در جسمی

---

۱. س:ملتین. ۲. س: بدون. ۳. منظور مذهب شیعهٔ امامیه است.

از اجسامْ امری است ممکن و جمیع ممکنات مقدور اللّه تعالی است. پس ایجادِ حروف مسموعه در جسمی از اجسامْ مقدور اللّه تعالی باشد.

و از مذهب حنابله و کرّامیه لازم می‌آید که ذات واجب تعالی محلّ حوادث باشد. از برای آنکه صوتْ عَرَض است و باقی نیست؛ و این نیز باطل است، چنانچه بعد از این مذکور خواهد شد که اللّه تعالی محلّ حوادث نیست.

و تفسیر اشاعره نیز معقول نیست، چنانچه مصنّف ـ قدّس اللّه سرّه ـ می‌فرماید:

و تفسير الأشاعرة غير معقول.

از برای آنکه از سه حال بیرون نیست: یا کلام، علم به چیزی است که اراده کرده شده است[۱] آن چیز؛ یا اراده‌ای است، آن نوع اراده و[۲] حالت مثلاً نیست که تقاضا می‌کند ترجیح عبارتی بر عبارتی دیگر را[۳]؛ یا قصد است به تلفّظ؛ یا غیر این سه قسم است.

اگر یکی از این سه امر است، غیر معقول است که این را کلام گویند؛ و اگر کلامی غیر این سه امر است، آن نیز غیر معقول است؛ از جهت آنکه غیر این سه امر متصوّر نیست؛ و چیزی که متصوّر نباشد، معقول نیست اثبات آن چیز؛ و حال آنکه کلام اللّه تعالی مسموع است به دلیل قول اللّه تعالی: ﴿حَتَّیٰ یَسْمَعَ کَلاَمَ اللّه﴾[۴] و امر نفسانی مسموع نیست؛ و این بدیهی است. پس نیست شیء‌ای از کلام اللّه تعالی نفسانی. پس تفسیر کلام اللّه به امر نفسانی غیر معقول است؛ و این است مطلوب.

تنبیه[۵]: بدان که تقدیم آنکه اللّه تعالی متکلّم است بر سادس که اللّه تعالی قدیم است بدیهی است؛ و این ظاهر می‌شود به اَدنیٰ تأمّلی؛ پس تأمّل کن.

---

۱. س: + اگر. ۲. س: ـ و. ۳. س: ـ را.
۴. «تا بشنود سخن خدای را» توبه /۶. ۵. س: الثامنة.

و نیز این فقیر کثیرالتقصیر گوید که اشاعره را اگر تکیه بر عقل بود، این حکایت نمی‌گفتند؛ أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم.

الثامنة:[1] أنّه تعالی صادق؛ لأنّ الکذب قبیح بالضرورة؛ واللّـه تـعالی منزّه عنه، لاستحالة النقص علیه.

هشتم از صفات ثبوتی آن است که اللّه تعالی صادق است در هر چیز که خبر دهد، که اگر صادق نباشد، کاذب خواهد بود ـ عُلُوّاً کبیراً ـ از برای آنکه خبر منحصر است در صدق و کذب. از برای آنکه این خبر مطابق واقع است، صادق است؛ یا مطابق واقع نیست، کاذب است. اینکه مطابق واقع نباشد و[2] کاذب باشد، باطل است. از برای آنکه کذب قبیح است؛ و این بدیهی است؛ و اللّه تعالی منزّه است از کذب. از برای آنکه کذب، نقص است، [۱۲] واللّه تعالی منزّه است از نقص. پس اللّه تعالی کاذب نباشد و باشد صادق؛ و این است مطلوب.

تنبیه: بدان که حقّ و صدق متّحدانِ بالذات‌اند و مختلفان[3] بالاعتبار. از برای آنکه قول که مطابق واقع است، او را دو حالت است: یکی مطابقت قول مر واقع را و دیگر مطابقت واقع مر قول را؛ جهت‌آنکه مطابقت از هر دو طرف است. پس ظاهر شد که حقٌّ حالِ قولی است که آن واقع است که قیاس کرده می‌شود قول به این واقع؛ یعنی بودن قول است در حالی که مطابق است مَر امر واقع را؛ و هر محلّ که قیاس کرده می‌شود به واقع، پس این قول صدق است. این است فرق میانهٔ صدق و حقّ.

---

۱. س: تنبیه.　　۲. س: ـ و.　　۳. س: مختلف.

الفصل الثالث

فی صفاته السلبیة

و هی سبعة[1]:

فصل سیّم از فصول سبعه در صفات سلبیهٔ اللّه تعالی است؛ و صفات سلبیه صفات قدّوسی و جلال[2] اللّه تعالی است، چنانچه صفات ثبوتیه صفات اکرام و جمال است؛ و مذکور اینجا از صفات سلبیه هفت است:

الأولیٰ:[3] أنّه تعالی لیس بمرکّبٍ وإلّا لکان مفتقراً إلی أجزاء.

یعنی: اوّل از صفات سلبی آن است که اللّه تعالی مرکّب نیست به هیچ وجه از وجوهِ ترکیب؛ که اگر مرکّب باشد، هر آینه محتاج خواهد بود به اجزای خود، و این بدیهی است؛ و اجزای مرکّب غیر از[4] مرکّب است، و افتقار به غیر، از صفات[5] ممکن است؛ و ثابت شد که اللّه تعالی واجب الوجود است، و احتیاجِ واجب باطل

---

۱. س: سبع.
۲. س: ـ قدّوسی و جلال.
۳. س: الأوّل.
۴. س: ـ از.
۵. س: ـ از صفات.

است. پس مرکّب بودن اللّه تعالی باطل است. پس ثابت شد مطلوب.

تنبیه: مخفی نماند که مصنّف ـ قدّس اللّه سرّه ـ فرموده‌اند که فصل سیّم از باب حادی عشر از صفات سلبی است؛ و این هفت است:

اوّل: آنکه اللّه تعالی مرکّب نیست، چنانچه مذکور شد با دلیل آن.

دویم[1]: آنکه اللّه تعالی جسم و عَرَض نیست.

سیّم: آنکه اللّه تعالی محلّ حوادث نیست.

چهارم: آنکه محال است بر اللّه تعالی رؤیت.

پنجم: آنکه منتفی است بر اللّه تعالی شریک، یعنی: «وَحْدَهُ لا شَریکَ لَهُ» است.

ششم: در نفی معانی و احوال از اللّه.

هفتم: آنکه اللّه تعالی غنیّ است و محتاج به غیر نیست.

و مناسب آن بود که در ترتیب،[2] نفیِ شریک اوّل مذکور می‌شد تا بعد از او جمیع صفات سلبیه ذکر شود؛[3] و این ظاهر می‌شود به اَدنیٰ تأمّلی؛ پس تأمل کن.

الثانية:[4] أنّه تعالی لیس بجسمٍ ولا عرضٍ ولا جوهرٍ[5] وإلّا لافتقر إلی المکان ولامتنع انفکاکه عن[6] الحوادث؛ فیکون حادثاً وهو محال.

دویم[7] از صفات سلبی اللّه تعالی آن است که اللّه تعالی جسم و عرض نیست که اگر جسم و عرض باشد، هر آینه محتاج باشد به مکان. امّا احتیاج جسم به مکان ظاهر است، و امّا افتقار عرض به مکان، از برای آنکه عرض محتاج است به متحیّز و متحیّز محتاج است به مکان؛ و محتاج به محتاج به شیء، محتاج است به آن شیء،[8] و هر[9] محتاج، ممکن است.

۱. س: دوم.
۲. س: + که.
۳. س: ـ ذکر شود.
۴. س: الثانی.
۵. س: ـ و لا جوهر.
۶. س: و لاممتنعٌ لانفکاکه من.
۷. س: دوم.
۸. در نتیجه، هر عرضی محتاجِ به مکان است.

و دلیل دیگر آنکه اگر اللّه تعالی جسم یا عَرَض باشد، لازم می‌آید که اللّه تعالی ممکن باشد. از برای آنکه ممتنع است انفکاک جسم از حوادث ـ یعنی حرکت و سکون و اجتماع و افتراق ـ و هر چیزی که ممتنع است انفکاک آن چیز از حوادث، پس آن چیز حادث است و الّا لازم می‌آید قِدَم حوادث. پس اللّه تعالی بر تقدیر آنکه جسم یا عرض باشد، لازم می‌آید که ممکن و[10] حادث باشد؛ و اینکه اللّه تعالی ممکن و حادث باشد، محال است. از برای آنکه مبیّن شد که اللّه تعالی واجب الوجود است و قدیم است. این است حاصل کلام مصنّف.

و نیز جایز نیست که اللّه تعالی در محلّ و جهت باشد، چنانچه مصنّف ذکر می‌کند:

ولایجوز أن یکون فی محلٍّ وإلّا لافتقر إلیه، ولا فی جهةٍ وإلّا لافتقر إلیها.

یعنی: اگر اللّه تعالی در محلّ باشد، هر آینه محتاج می‌شود به آن محلّ. از برای آنکه معقول از حلول، قیام موجود است به موجود بر سبیل تبعیت[11]، به شرط آنکه ممتنع بوَد قیام آن چیز به ذات خود؛ و همچنین اگر حقّ تعالی در جهت باشد، محتاج می‌شود به آن جهت؛ و شکّی نیست که محلّ و جهت غیر حالّ‌اند در محلّ و جهت؛ و هر محتاج به غیر، ممکن است؛ و ثابت شد [۱۳] که اللّه تعالی واجب الوجود است.

تنبیه: بدان که به این دلیل ظاهر گشت بطلان مذهب بعضی متصوّفه که قائلند به آنکه اللّه تعالی حلول می‌کند در عارفین؛ و همچنین باطل شد مذهب نصارا که می‌گویند: «اللّه تعالی حلول کرده است به عیسی.» از برای آنکه اللّه تعالی واجب‌الوجود است و احتیاجْ منافی وجوب است. این است حاصل کلام.

---

۹. س:در. ۱۰. س: ـ و. ۱۱. س: طبعیّت.

و بدان که مصنّف ـ قدّس اللّه سرّه ـ بیان نفرموده‌اند که نیست اللّه تعالی را ضدّ، و اکتفا نموده‌اند به ذکر نفی عرض؛ از برای آنکه نفی عرضْ مستلزم نفی ضدّ است؛ از برای آنکه محلّ عرض است؛ و ضدّ را دو معنی است: اوّل معنی خاصّ در عرف خاصّ، که آن مشارکت در موضوع[1] است به طریق تعاقب غیر مجامع وقتی که باشد در غایت تعدّد؛ دویم ضدّ به معنی مساوات در قوّه است و مساوات در تابعیت است، چنانچه معتبر است در عرف عامّ، و این هر دو مسلوب است از اللّه تعالی.[2]

امّا قسم اوّل از برای آنکه نفی موضوع ـ که محلّ عرض است ـ مستلزم نفی ضدّ است؛ و این ظاهر است که نفی عامّ مستلزم نفی خاصّ است.

و امّا قسم دویم از برای آنکه آنچه ما سِوای واجب است، معلومِ واجب است؛ و معلومِ شیء، مقهورِ اوست؛ و هر محلّ مقهور باشد، مساوی در قوّت نخواهد بود[3]، و مانع او نخواهد بود. پس ظاهر شد که نفی عرضْ مستلزم نفی ضدّ است و عدم ذکر به این واسطه است.

و نیز مخفی نماند که کلام مصنّف ـ قدّس اللّه سرّه ـ: «الثالث أنّه تعالی لیس بمرکّبٍ» مُغنِی است از کلام مصنّف: «أنّه تعالی لیس بجسم.» از برای آنکه مرکّب آن است که محتاج است به فاعل، و[4] آن چیز حادث است؛ و شکّی نیست که جسم نیز محتاج است به فاعل، اعمّ از آنکه بسیط باشد یا غیر بسیط. پس ذکرِ مرکّب مُغنی است چنانچه محقّق طوسی ـ قدّس اللّه سرّه ـ بیان فرموده‌اند:

---

۱. س: موضع.

۲. مقصود از ضدّ در اینجا یکی از دو چیز است: اوّل ضدّ اصطلاحی در علم کلام که در بحث تقابل گذشت؛ یعنی دو معنی که چون بر یک موضوع یا محلّ عارض شوند، یکی دیگری را نابود کند، مانند سیاهی و سفیدی؛ و ضدّ به این معنی برای واجب الوجود تصور نمی‌گردد. زیرا که خدا عارض موضوع و محلّ نمی‌شود؛ و معنی دوم ضدّ آن است که چیزی هم قوّه با واجب الوجود باشد و او را از افعال الهی ممانعت کند و آن هم محال است؛ چون مثل ندارد و چنین ضدّی مثل است، بلکه در عبارت اهل تدقیق آن را نِدّ گویند.

۳. س: ـ بود.

۴. س: ـ و.

و لا یصحّ علیه تعالی اللذّة والألم، لامتناع المزاج علیه.

و صحیح نیست بر اللّه تعالی لذّت حسّی و صحیح نیست بر اللّـه تـعالی اَلَـم مطلقاً، اعمّ از الم حسّی و از الم عقلی. امّا الم و لذّت حسّی از برای آنکه لذّت و الم حسّی هر دو تابع مزاجند، لذّت از برای اعتدال مزاج و الم از برای سوء مزاج؛ و این هر دو موجودند در چیزی که متّصف است به مزاج.

شکّی نیست در آنکه اللّه تعالی متّصف نیست به مـزاج، از بـرای آنکـه مـزاج کیفیتی است متشابه و متوسّط، و حاصل است از برای مرکّبات عنصریه به سبب انکسار کیفیات متضادّهٔ منبعثه از صُوَرِ اجسام بسیط؛ آن چنان اجسـام بسـیط کـه مرکّب است از این اجسام بسیط، مرکّبات عنصریه که متفاعل است در مـادّه؛[1] و ثابت شد که اللّه تعالی مرکّب نیست. پس ممتنع است بر اللّه تعالی مزاج.

و نیز متّصف نمی‌شود اللّه تعالی به آن چیزی که تابع مزاج[2] است؛ به سبب آنکه هر محلّ متّصف به متبوع نشود، عدم اتّصاف تابع به طریق اَولیٰ است[3].

و آنکه اللّه تعالی متّصف به الم عقلی نیست، از برای آنکه الم عـقلی حـاصل نمی‌شود مگر به سبب حصول ضدّ کمال، با ادراک حصول این ضدّ از این حیثیت که ضدّ است؛ و این صـفت مـختصّ است بـه مـمکن؛ و ثـابت شـد کـه اللّـه تـعالی واجب الوجود است؛ و غایب نیست از اللّه تعالی چیزی از کمالات؛ و مستجمع جمیع صفات کمال است. پس متّصف به الم عقلی نشود.

امّا لذّت عقلی ادراک کمال است و نام برده می‌شود از[4] لذّت عقلی ابتهاج. پس از این حیثیت که لذّت عقلی کمال است،[5] اللّه تعالی متّصف است به لذّت عقلی. زیرا که اللّه تعالی بزرگتر است از جهت[6] ابتهاج[7]، و کمال اللّه تعالی کمال حقیقی[8]

---

۱. «مزاج» کیفیتی است که از اختلاط عناصری با کیفیات متضادّ ایجاد می‌شود.

۲. منظور از تابع مزاج، لذّت و الم و نظایر اینها است.

۳. س: ـ است.

۴. س: ـ از.

۵. س: + و.

۶. س: ـ از جهت.

۷. س: + است.

۸. س:حقیقت.

است، و ادراک اللّه تعالی تامّ است[1]، و عدم ذکر شارع به آنکه اللّه تعالی مُلْتَذّ به لذّت عقل نیست از برای آن است[2] که اللّه تعالی نیست ملتذّ به لذّت عقلی؛ پس تأمّل کن و دریاب.

تنبیه: بدان که لذّتْ ادراکِ ملایم است از این حیثیت که ملایم است؛ و المْ ادراکِ منافی است از این حیثیث که منافی است؛ و ملایمْ کمالِ شیء [۱۴] است که خاصّ است به این شیء، مثل کیفیت حلوات[3] از برای ذائقه و مثل استماع نغماتِ[4] طیّبه از برای قوّهٔ سامعه و مثل ادراک حقایق اشیا و احوال اشیا بر چیزی که از برای قوّهٔ عاقله است؛ و قید حیثیت، یعنی ملایم از این حیثیت که ملایم است؛ از جهت آنکه شیئی هست که از یک حیثیت ملایم است[5] و از وجه دیگر غیر ملایم است؛ مثل دوار کریهه وقتی که طبیعت عالم است به نجات از هلاکت. پس از این حیثیت که طبیعت متنفّر است، غیر ملایم است. پس ادراکِ او از این حیثیت که ملایم است، لذّت است؛ و از این حیثیت که غیر ملایم است بلکه متنفّر است، طبیعتِ الم است. پس ظاهر شد فایدهٔ قید حیثیت که این قید جهتِ تفریق الم و لذّت است.

و لا یتّحد بغیره، لامتناع الاتّحاد مطلقاً.

بدان که اللّه تعالی متّحد به غیر نیست. از برای آنکه ممتنع است اتّحاد نسبت به اللّه تعالی.

و معانی اتّحاد سه است:

اوّل: انتقال شیء به شیء از صفتی به صفتی.

دویم: انتقال شیء به شیء که مرکّب می‌شود آن شیء از این شیء و از غیر این

۱. س: ـ است. ۲. س: ـ است. ۳. س: بحلوات.
۴. س: نقمات. ۵. س: + ملایم است.

شیء.

سیّم: بودن شیء عین شیء دیگر.

امّا بطلان معنی اوّل و ثانی، از برای آنکه اللّه تعالی واجب الوجود است لذاته؛ و تغیّر از صفتی به صفتی دیگر، حالِ ممکن است؛ و همچنین منتقل به چیزی که مرکّب است از آن چیز و از غیر آن چیزها به اعتبار قبول آن چیز یا غیر صورت اجتماعی راکه حاصل است مر آن دو چیز را؛ و مرکّب حادث است؛ و ثابت شد که اللّه تعالی مرکّب نیست؛ و هر محلّ که اللّه تعالی مرکّب نباشد، جزء غیر نیز نخواهد بود؛ و این ظاهر است.

و امّا سیّم[1] ـ یعنی آنکه اللّه تعالی عین شیئی دیگر نیست ـ از برای آنکه این شیء غیر واجب اگر واجب باشد، لازم می‌آید تعدّد واجب؛ و اگر آن شیء ممکن باشد، لازم می‌آید اجتماع ممکن و واجب؛ و این باطل است. از برای آنکه امکان و وجوب منافی یکدیگرند ـ چنانچه گذشت ـ یا لازم می‌آید که واجب ممکن شود یا ممکن واجب؛ و اینها همه باطل است. پس اینکه واجب تعالی عین شیء دیگر شود نیز باطل است.

تنبیه: مخفی نماند که مناسب آن است که مراد از معنیِ اتّحاد، معنی حقیقی باشد و معنی حقیقی اتّحاد یافت نمی‌شود نه در ممکن و نه در واجب. از برای آنکه دو شیء بعد از اتّحاد باز دو موجودند؛ پس ایشان دو چیزند که متمیّزند از یکدیگر و این منافی اتّحاد است، یا آنکه هر دو معدومند؛ پس اینجا نیز اتّحاد نیست؛ از برای عدم صیرورت احدی دیگری؛ یا آن است که یکی از این دو موجود است ودیگری معدوم، اینجا نیز اتّحاد نیست؛ از برای آنکه محال است اتّحاد معدوم با موجود، و اتّحاد موجود با معدوم، و هر محلّ که ممتنع است اتّحاد مطلقاً، پس اللّه

۱. س: ثابت.

تعالی متّصف نشود به ممتنعات.

و بیان کلام مصنّف مطلقاً این است که مذکور شد؛ پس تأمّل کن.

الثالثة: أنّه تعالی لیس محلّاً للحوادث، لامتناع انفعاله عن غیره و امتناع النقص علیه.

مخفی نماند که کرّامیه قائلند به آنکه اللّه تعالی محلّ حوادث است ـ چنانچه سابقاً مذکور شد ـ و این باطل است؛ و مصنّف ـ قدّس اللّه سرّه ـ دلیل گفته است بر آنکه اللّه تعالی محلّ حوادث نیست از دو وجه:

وجه اوّل: آنکه انفعال از[1] غیرْ ممتنع است بر اللّه تعالی. از برای آنکه انفعال از شیء مستعدّ است از برای آن چیزی که حاصل می‌شود از تأثّر و استعداد، تقاضا می‌کند که باشد این شیء را بالقوّه؛ و این از صفات مادّه است و اللّه تعالی واجب الوجود است و متّصف به مادّه نیست؛ و هر محلّ که ممتنع باشد انفعال اللّه تعالی از غیر، ممتنع است تغیّر اللّه تعالی. از برای آنکه[2] جوازِ تغیّر مستلزم جواز انفعال است. زیرا که تغیّر عبارت است از انفعال است از حالی به حالی دیگر؛ و هر محلّ بر حال اوّل باشد، حال دویم[3] بالقوّه است؛ و شکّی نیست که تأثّر حاصل می‌شود به سبب حصول حال ثانی؛ و چون ثابت شد که ممتنع است بر اللّه تعالی تغیّر، ممتنع است اتّصاف اللّه تعالی به حوادث. از برای آنکه اتّصاف به حوادث [۱۵] موجب جواز تغیّر است. از برای آنکه امر قائم به ذات واجب الوجود بر[4] تقدیرِ حدوث آن امر لازم آید که حادث شود در ذات اللّه تعالی شیئی که قبل از این حصول نبوده باشد. پس حاصل است انتقال از حالی به حالی؛ و معنی تغیّر این

---

۱. س: او. ۲. س: ـ آنکه. ۳. س: دوم.
۴. س: + هر.

است.

و اعتراض کرده شده است به این نوع که معترض منع نموده از امتناع تأثّر اللّه تعالی از غیر. زیرا که جایز است که حادث معلولِ[1] ذات واجب الوجود باشد بـه طریق اختیار یا به طریق ایجاب، به آنکه ذات واجب الوجود اقـتضا کـند صـفت کمالات متلاحقة الافراد را در حالی که مشروط باشد ابتدای هر یک بـه انـقضای دیگری، مثل حرکات افلاک.

وجه دویم[2]: آن است که ممتنع است نقص بر اللّه تعالی. از برای آنکه اگر جایز باشد اتّصاف اللّه تعالی به صفات[3] حادث، هر آینه جایز باشد نقص بر اللّه تعالی و این باطل است.

و بیان لزوم آن است که حادث اگر از صفات کمال است، خلوّ از او با آنکه جایز است اتّصاف به آن صفت موجب نقص است و هیچ خلافی در این نیست؛ و حال آنکه قبل از حدوثِ این صفت خالی است از این صفت؛ و اگر از صـفات کـمال نیست، ممتنع است اتّصاف واجب تعالی؛ و هیچ کس خلاف در این امر ننموده و اتّفاق نموده‌اند که هر چیز که اللّه تعالی به آن متّصف است، لازم است که صفت کمال باشد.

و بعضی منع کرده‌اند و گفته‌اند که لانسلّم به آنکه خلوّ از صفتِ کمالْ نقص باشد. از برای آنکه جایز است که آنچه صفت کمال است در محلّ زوال آن صفتْ مستلزمِ صفت کمال دیگر باشد؛ و زوال صفاتِ کمالِ اوّل شرط صفتِ این کمال دویم باشد؛ و بیان به این نوع است که اللّه تعالی متّصف باشد دائماً به نوع کمال که مـتعاقب باشد افراد او به غیر؛ و حصول هر لاحق را مشروط باشد به زوال سابقی چنانچه قبل از این مذکور شد، مثل قول حکما در حرکات افلاک. پس خلوّ از هر فردی شرط

---

۱. س: معلوم. ۲. س: دوم. ۳. س: ـ صفات.

است جهت حصول کمال دیگری. پس نقص باشد.

و جواب این به این نوع گفته شده است که ذات واجب‌الوجود بر این تقدیر لازم می‌آید که خالی از حوادث نباشد؛ و کلّ آن چیز که خالی نباشد از حوادث، شکّ نیست که حادث است. پس اللّه تعالی حادث باشد؛ که اگر قدیم باشد لازم می‌آید که وجود حادث در ازل باشد؛ و وجود حادث در ازل محال است.

و گفته شده است که این ملازمت ممنوع است. از برای آنکه جایز است که حادث[1] معلولِ ذات باشد به طریق اختیار یا به طریق ایجاب، به آنکه تقاضا کند صفت کمالیهٔ متلاحقة الافراد را که[2] در وجه اوّل گذشت.

و فقیر کثیرالتقصیر می‌گوید که این منع معقول نیست و مکابره است. از برای آنکه عقل حاکم است به آنکه واجب الوجود لذاته دلالت می‌کند بر نفی حلول حوادث؛ و فرق ظاهر است میانهٔ واجب الوجود لذاته و ممکن.

و نیز مخفی نماند که قولِ مانع موجبِ نقص ذات واجب الوجود است؛ جهت آنکه در محلّی[3] که صفت ثانی حاصل نشده، حاصل است که اللّه تعالی متّصف به آن صفت نیست؛ و عدم این اتّصافْ موجبِ نقص است و زوال صفت اوّل نیز موجب نقص است. از برای آنکه ثابت است از آنْ صفتِ کمال؛ و ازالهٔ صفت کمالْ نقص است؛ و اتّصاف ذات واجب الوجود به صفت کمال لا علی‌التعیین معقولیّت ندارد، چنانچه ظاهر است بر کسی که تأمّل کند و منع و[4] مکابره نکند؛ پس تأمّل کن.

تنبیه: مخفی نماند که محقق طوسی ـ قدّس اللّه سرّه ـ فرموده‌اند که وجوبِ وجود، دلالت می‌کند بر نفی حلول حوادث؛ و این دلیل بهتر است از دلیلَین مذکورَین؛ جهت آن که در این باب گفته شد[5] [۱۶] و دریاب.

۱. س: + در ازل محال است و گفته شده است که این ملازمت ممنوع است از برای آنکه جایز است که حادث.
۲. س: ـ که. ۳. س: محل. ۴. س: ـ و.
۵. س: ـ گفته شد.

الرابعة: أنّه تعالی یستحیل علیه الرؤیة، لأنّ کلّ مرئی فهو ذو جهة؛ لأنّه إمّا مقابل أو فی حکم المقابل بالضرورة؛ فیکون جسماً وهو محال.

چهارم از صفات سلبیه آن است که اللّه تعالی را رؤیت بصری محال است. زیرا که هر مرئی به بصر ذوجهت است. از برای آنکه این مرئی یا در مقابل رائی است[1] به حسب حقیقت مثل اجسام یا در حکم مقابل است مثل اعراض و مثل صور منطبعه[2] در آینه؛ و این بدیهی است؛ و مقابله میان دو شیء[3] حاصل است در جهت؛ و هر چیزکه حاصل است در جهت، جسم است یا جسمانی. پس هر چیزکه مرئی باشد، هر آینه جسم خواهد بود یا جسمانی؛ و بر این تقدیرکه اللّه تعالی مرئی باشد به بصر، هر آینه جسم خواهد بود یا جسمانی؛ و اینکه اللّه تعالی جسم باشد یا جسمانی، محال است. از برای آنکه واجب تعالی جسم نیست چنانچه مذکور شد، بلکه اللّه تعالی مجرّد است. پس مرئی نباشد به جسم، که اگر صحیح باشد رؤیت اللّه تعالی، هر آینه او را ببینیم الآن؛ و اینکه این زمان اللّه تعالی را می‌بینیم، باطل است به اجماع؛ و خلاف در این نیست میانهٔ موافق و مخالف. پس آنکه اللّه تعالی نیز مرئی باشد[4] همچنین؛ و بیان آنکه لازم می‌آید که اگر جایز باشد که اللّه تعالی مرئی شود، لازم می‌آید که این زمان نیز مرئی باشد.

شکّ نیست که شرایط ادراک که جهت بیننده است، موجود است در ما این زمان که سلامت حاسّه است و غیر حاسّه به اعتراف خصم؛ و عقل حاکم است به[5] این بلا شکّ که هر چیزکه صلاحیّت آن داردکه مرئی شود، واجب است که دیده شود هر محلّ که شرایط حاصل شود، که اگر چنین نباشد، لازم می‌آیدکه در حضور ما کوهی باشد از یاقوت و دریایی از سیماب، و شرایط رؤیت حاصل باشد و اصلاً

---

۱. س: رای ایست.　۲. س: منطبقه.　۳. س: +که.
۴. س: +نیز.　۵. س: ـ به.

مرئی نباشد آن کوه یاقوت و دریای سیماب؛ و بطلان این ظاهر؛ و این دلیل که مذکور شد بر عدم رؤیت اللّه تعالی، دلیل عقلی بود. امّا دلیل نقلی، چنانچه مصنّف ـ قدّس اللّه سرّه ـ می‌فرماید:

لقوله تعالی: ﴿لَنْ تَرَانِی﴾[1] و لن[2] النافية للتأبيد.

بدان که مخالفت در رؤیت اللّه تعالی بسیار است:

اشاعره بر آنند که جایز است رؤیت اللّه تعالی و مؤمنان در جنّت اللّه تعالی را خواهند دید در محلّی که منزّه باشد از مقابله و جهت و مکان.

و کرّامیه می‌گویند که اللّه تعالی مرئی است در جهت و مکان. از برای آنکه ایشان قائلند به آنکه اللّه تعالی جسم است.

و دلایل اشاعره و کرّامیه مذکور است با اجوبه، و ذکر آن در[3] این مختصر لایق نیست. پس اکتفا می‌شود به دلیل.

و مصنّف ـ قدّس اللّه سرّه ـ بیان نموده‌اند دلیل عقلی را که[4] مذکور شد؛ و دلیل نقلی آن است که اللّه تعالی در حکایت موسی ـ علیه السلام ـ ﴿لَنْ تَرَانِی﴾ فرموده‌اند، و «لَنْ»، «لن» نافیه است از برای تأبید، چنانچه از اهل لغت منقول است؛ و نفی رؤیت در آیه به معنی آن است که اللّه تعالی دیدنی نیست به چشم در جمیع اوقات مستقبل؛ و هر محلّ که رؤیت بصری منتفی باشد در جمیع اوقات مستقبل، رؤیت اللّه تعالی در آخرت نیز نباشد[5] که اگر رؤیت در آخرت باشد، ثابت شود که در بعضی اوقات مستقبل رؤیت باشد[6].

---

۱. «هرگز مرا نخواهی دید» اعراف / ۱۴۳.

۲. س: ـ و لن.

۳. س: از.

۴. س: ـ را که.

۵. س: + که اگر رؤیت در آخر نیز نباشد.

۶. س: ـ رؤیت باشد.

تنبیه: بدان که مراد به این آیه، جمیع آیه است که دلالت بر عدم رؤیت دارد[1] و آن این است: ﴿رَبِّ أَرِنِی أَنْظُرُ إِلَیكَ[2] قالَ لَنْ تَرَانِی وَلٰکِن أُنظُر إِلی الجَبَلِ فَإِنِ استَقَرَّ مَکَانَهُ فَسَوفَ تَرَانِی﴾[3].

یکی آن است که «لن» نافیه است، چنانچه مذکور شد؛ و دویم[4] آن است که استقرار در حالت تحرّک محال است و این بدیهی است؛ و رؤیت متعلّق است به محال؛ و هر محلّ که محال باشد استقرار جبل در حالت تحرّک، پس محال است رؤیت اللّه تعالی؛ و هر محلّ رؤیت در حقّ موسی ـ علیه السلام ـ که پیغمبر است منتفی [۱۷] باشد، نسبت به غیر موسی به طریق اَولیٰ؛ و مصنّف ـ قدّس اللّه سرّه ـ ذکر تمام آیه نفرموده، جهت اختصار وگرنه[5] ذکر تمام آیه اَولیٰ بود، و چون ثابت شد که اللّه تعالی دیدنی نیست، ثابت شد بطلان مذهب اشاعره.

الخامسة: نفی الشریك عنه للسمع وللتمانع؛ فیفسد نظام الوجود؛ ولاستلزامه[6] الترکیب، لاشتراك الواجبین فی کونهما واجبی الوجود؛ فلا بدّ من مائزٍ.

پنجم: از صفات سلبی نفی شریک است از اللّه تعالی؛ و نفی شریک،[7] بیان وحدانیت است؛ یعنی اللّه تعالی وحده لا شریک له است؛ از برای دلیل سمعی، مثل قول اللّه تعالی: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلٰهَ إِلّا اللَّه﴾[8] و ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾[9] و ﴿إِلٰهُکُم إِلٰـهٌ وٰاحَدٌ﴾[10] و از جهت دلیل عقلی و نقلی از برای تمانع مثل قول اللّه تعالی: ﴿لَوْ کٰانَ

---

۱. س: ـ دارد.
۲. س: ـ الیك.
۳. «پروردگارا! خود را بر من بنما تا ببینمت. فرمود: هیچگاه مرا نخواهی دید ولی به کوه بنگر» اعراف /۱۴۳.
۴. س: دوم.
۵. س: و اگر.
۶. س: لاستلزام.
۷. س: + یعنی.
۸. «بدان که هیچ پرستهای جز خدای نیست» محمد / ۱۹.
۹. «بگوی که خدا یکتا است» اخلاص / ۱.
۱۰. «خدای شما خدایی یکتاست» بقره/۱۶۳.

فِيهِمَا آلِهَةٌ إلّا اللّه لَفَسَدتَا﴾[1].

و بیان آن این است که اگر در خارج ذهن ـ که آسمان و زمین است ـ دو واجب باشد، لازم می‌آید که یک ممکن موجود نشود. پس فاسد می‌شود نظام وجود؛ و لازم باطل است؛ پس همچنین ملزوم ـ که فساد نظام وجود است ـ باطل است.

و بیان ملازمت آن است که اگر فرض کنیم دو اللّه تعالی را که هر دو واجب الوجود باشند، شکّ نیست که ممکنات بالتّمام مساوی باشند نسبت به آن دو واجب الوجود و هر یک را قدرت هست بر جمیع ممکنات در وقتی که تمامند در مُؤثّریت. پس در[2] محلّ اگر یافت شود ممکنی، خالی از آن نیست که یکی از این الهَین مؤثّر است یا هر دو؛ و هر دو قسم باطل است. زیرا که اگر یک اللّه مؤثّر باشد در ممکن، لازم می‌آید ترجیح بلا مرجّح؛ و اگر الهَین معاً مؤثّر باشند، لازم می‌آید اجتماع دو علّت تامّ بر معلول واحد شخصی؛ و آن هر دو قسم محال است به حسب عقل.

و نیز اگر دو اللّه مساوی باشند در وجود و اراده، هر آینه[3] جایز است که یک اللّه اراده کند وجود زیدِ ممکن و دیگری اراده کند عدم وجود این زید در یک حال و یک زمان و یک مکان.

یا آنکه هر دو مساوی‌اند در واجب الوجود بودن و در مصلحتِ ایجاد و عدمِ زید؛ و حال از این خالی نیست که یا[4] حاصل می‌شود مراد هر دو معاً؛ و یا[5] حاصل نمی‌شود مراد یکی از این هر دو یا حاصل می‌شود مراد یکی و حاصل نمی‌شود مراد دیگری؛ و این هر سه قسم بالتّمام باطل است. از برای آنکه اوّل مستلزم اجتماع

---

۱. «اگر در آسمانها و زمین چند خدای بود، فاسد می‌شدند» انبیاء / ۲۲.

۲. س: این. ۳. س: + نمی‌شود. ۴. س: ـ یا.

۵. س: ـ و یا.

نقیضین است، دویم[۱] مستلزم ارتفاع نقیضین و عجز هر دو واجب الوجود، سیّم ترجیح بلامرجّح و عجز احدَی از واجب الوجودَین؛ و کلّ این سه قسم محال است؛ پس ثابت شد که اللّه تعالی وحده لاشریک له است.

و دلیل دیگر عقلا بر وحدانیت اللّه تعالی آن است که لازم می‌آید ترکّب واجب الوجود، و مرکّب بودن واجب الوجود باطل است، چنانچه مذکور شد؛ و بیان آنکه لازم می‌آید ترکّب واجب الوجودَین، زیرا که چون واجب الوجود دو باشد، هر آینه شریک خواهند بود در واجب الوجود بودن؛ پس ناچار است از تمیز کننده که هر یک را ممتاز سازد از دیگری، که اگر ممتاز نباشند، هر آینه تعدّد نباشد؛ و آن چیز که ممیّز است هر یک را، جایز نیست که زاید باشد، که اگر زاید باشد، لازم می‌آید احتیاج هر یک از این دو واجب الوجود به امر زاید منفصل از هر یک؛ و احتیاج واجب الوجود به امر زاید محال است مطلقاً ـ یعنی خواه این امر زاید وجودی باشد یا عدمی ـ و شکّی نیست که امر زاید جزء هر یک خواهد بود؛ و چون جزء باشد، لازم می‌آید که هر یک از این واجبَین مرکّب باشد از چیزی که به سبب آن چیز اشتراک است و از چیزی که به سبب آن چیز امتیاز است؛ و چون ثابت شد بطلان ترکیب واجب‌الوجود[۲] ثابت شد که واجب‌الوجود یکی است و دو نیست؛ این است حاصل کلام مصنّف ـ قدّس اللّه سرّه ـ پس فراگیر.

تنبیه: بدان که مصنّف ـ قدّس اللّه سرّه ـ فرموده‌اند نفی مثل را؛ جهت آنکه نفی شریک مطلق، مستلزم نفی اخصّ است، یعنی مثل شریک مساوی [۱۸] است و دلالت می‌کند بر نفیِ مثل. و بدان که نِدّ و نظیر به معنی مثل است، فراگیر این را.

السادسة: فی نفی المعانی والأحوال عنه؛ لأنّه لو کان قادراً بقدرةٍ وعالماً

۱. س: دوم.
۲. س: + و.

بعلمٍ وغير ذلك، لافتقر فى صفاته إلى ذلك المعنى، فيكون ممكناً، هذا خلفٌ.

ششم از صفات سلبی در نفی معانی است و احوال[۱] از اللّه تعالی. از برای آنکه اللّه تعالی اگر قادر به قدرت و عالم به علم و غیر این دو صفت ـ که مذکور شد ـ باشد، هر آینه محتاج باشد در صفات خود به این معانی و اتّصاف اللّه تعالی به این معانی بر این[۲] تقدیر که این معانی غیر اللّه تعالی باشد، پس اللّه تعالی محتاج باشد به این معانی؛ و هر چیز که[۳] محتاج است به غیر، ممکن است. پس لازم می‌آید که اللّه تعالی ممکن شود؛ و آنکه اللّه تعالی ممکن شود باطل است. این است حاصل کلام مصنّف ـ قدّس اللّه سرّه ـ.

و به این باطل باشد قول ابا الحسن اشعری که قائل است به آنکه معانی قائم است به ذات واجب الوجود، که به واسطهٔ آن معانی صادر می‌شود افعال از واجب الوجود؛ همچنین باطل شد قول ابا هاشم که می‌گوید که اللّه تعالی را احوال قائمه است به ذات، مثل عالمیّت و قادریّت و الوهیّت؛ و همچنین باطل شد قول معتزله که می‌گویند که اللّه تعالی را[۴] صفات است زاید بر اعیان. این است برهان؛ فراگیر این را.

و بطلان نفی معانی و احوال از اللّه تعالی به نوع دیگر غیر آنچه مصنّف فرموده‌اند، آن است که: وجوب وجود دلالت می‌کند بر نفی معانی و احوال و صفات زایده بر ذات واجب الوجود، از جهت آنکه این امور اگر واجب باشد نسبت به ذات واجب الوجود، لازم می‌آید تعدّد واجب، و تعدّد واجب باطل است، چنانچه مذکور شد؛ و اگر این امور ممکن شد لذاتها:

---

۱. منظور از احوال و معانی در اینجا، معنی در مقابل ذات و زاید بر ذات است و مبدأ انتزاع صفات است و هر شخصی و ذاتی که متصف به این معانی و احوال شود، قابل انفکاک از آنها است. ولی ذات باری تعالی عین صفات است. پس صفات باری تعالی از زمره معانی و احوال نخواهد بود.

۲. س: ـ این. ۳. س: ـ که. ۴. س: ـ را.

[۱] اگر واجب الوجود به ذات خود موجِدِ[1] این امور غیر واجب الوجود است، لازم می‌آید که یک شیء قابل باشد و فاعل؛ و این باطل است.

[۲] اگر موجِدِ[2] این امور غیر واجب نباشد، لازم آید احتیاج واجب الوجود به غیر و[3] احتیاج واجب الوجود به غیر باطل است.

تنبیه: بدان که مصنّف ـ قدّس اللّه سرّه ـ دلیل گفت بر نفی معانی، و ذکر دلیل بر نفی احوال نکرد بخصوصه؛ جهت آنکه ثبوت احوالْ توابع معانی است؛ و هر محلّ ثابت شد که اللّه تعالی متّصف[4] به معانی زایده نیست، نیز ثابت شد که اللّه تعالی متّصف به احوال زایده نیست؛ و چون اختصار مراد است در کلام، پس اختصار نمود.

و فقیر کثیر التّقصیر می‌گوید که هر محلّ، دلیل بر اینکه اللّه تعالی متّصف نیست بر معانی زایده، مُغنی است از ذکر دلیل بر نفی احوال، همچنین ذکر نفی معانی مُغنی است از ذکر نفی احوال. پس عدم ذکر نفی احوال مناسب بود. پس اختصار مطلوب است. پس تأمّل کن و فراگیر.

السابعة: أنّه تعالی غنیّ لیس بمحتاجٍ؛ لأنّ وجوب وجوده دون غیره یقتضی استغنائه عنه وافتقار غیره إلیه.

هفتم از صفات سلبی آن است که اللّه تعالی غنی است و محتاج نیست. از جهت آنکه وجوبِ اللّه تعالی و عدم وجوبِ غیر وجود اللّه تعالی[5] مقتضی آن است که اللّه تعالی مستغنی باشد از غیر، و غیر اللّه تعالی محتاج باشد به اللّه تعالی، و این است حاصل کلام مصنّف.

---

۱. س: موجود. ۲. س: موجود. ۳. س: ـ و.
۴. س: منصف. ۵. س: + و عدم وجوب وجود غیر اللّه تعالی.

مخفی نماند که به این دلیل که مصنّف بیان کردند، ثابت می‌شود جمیع صفات ثبوتی و نفی جمیع صفات سلبی، و این ظاهر است به اَدنیٰ تأمّل؛ پس تأمّل کن.

فقیر حقیر کثیرالتّقصیر می‌گوید که کلام مصنّف ـ قدّس اللّه سرّه ـ به حسب ظاهر، نیست خالی از خللی. زیراکه «غنی» صفت ثبوتی است، وگفتن اینکه[1] غنی صفت سلبی است[2]، نیست از طریق صواب، بلکه صواب آن بود که کلام مثل این واقع شود: «السابعة أنّه تعالی لیس محتاجاً» إلی آخره.

و جواب این اعتراض آنکه[3]: شاید[4] مصنّف چیزی ملاحظه نموده باشد که عقل ناقص این فقیر به آن نرسیده؛ واللّه تعالی أعلم بالصواب.

و نیز ثابت شد که اللّه تعالی متّصف است به صفت جود؛ و مخفی نماند که مصنّف [۱۹] ـ قدّس اللّه سرّه ـ بیان نفرموده‌اند در صفات سلبیه نفی مثل و نفی ضدّ را[5] و[6] عدم ذکر نفی مثل و نفی ضدّ سابقاً معلوم گشت و عدم ذکر صفات ثبوتی که مذکور شد، بعضی از این دلیل ظاهر می‌شود، و جهت آنکه هر محلّ ثابت شد که اللّه تعالی واجب الوجود است ثابت شد[7] که اللّه تعالی متّصف است به جود. زیرا که معنی جود «إفادة ما ینبغی لابعوضٍ» است؛ یعنی فایده رسانیدن به کسی که سزاوار آن است بدون عوض، که اگر اللّه تعالی فایده رسانیده باشد به عوض ـ چنانچه ممکنات این گونه‌اند[8] ـ هر آینه احتیاجِ واجب لازم می‌آید و احتیاج واجب الوجود خلاف وجوب وجود است.

و همچنین ثابت شد که اللّه تعالی متّصف است[9] به ملکیّت. از برای آنکه معنی مَلِک آن است که او مستغنی است از غیر، و غیر محتاج باشد به او؛ و هر محلّ ثابت شد وجوب وجود، ثابت شد که اللّه تعالی مَلِک است.

---

۱. س: که.
۲. س: ـ است.
۳. س: که.
۴. س: ـ شاید.
۵. س: ـ را.
۶. س: + سلب.
۷. س: ـ شد.
۸. س: ـ این گونه‌اند.
۹. س: ـ است.

و مراد به «یداللّه» قدرت اللّه است، و مراد به «وجه‌اللّه» وجود اللّه است، و مراد به «رحمت» و «کرم» و «رضا» ارادهٔ مخصوص است، و مراد به «تکوین» قدرت است و اراده، و عدم ذکر[۱] این صفات به جهت آن است[۲] که اختصار در[۳] کلام الیق است[۴] و در بیان، چنانچه واقع است: «خیرُ الکَلامِ ما[۵] قلّ و دَلّ» و بر این تقدیر می‌تواند بود که گفته شود که اکتفا در جمیع صفات به این دلیل که وجوبِ وجود دالّ است نیز الیق است؛ چنانچه محقّق طوسی ـ قدّس اللّه سرّه ـ بیان فرموده‌اند. پس تأمّل کن. به این دلیل وجوب وجود، مندفع است جمیع اعتراضات که واقع است.

۱. س: ذکر عدم.
۲. س: ـ است.
۳. س: ـ در.
۴. س:+ و.
۵. س: ـ ما.

الفصل الرابع

فى العدل

وفيه مباحث

الأوّل:[1] العقل قاضٍ بالضرورة أنّ من الأفعال ما هو حَسَن، كردّ الوديعة والإحسان والصدق النافع و[2] بعضها ما هو قبيح، كالظلم والكذب الضارّ؛ ولهذا حكم مَن نَفَى الشرائع كالملاحدة و حكماء[3] الهند؛ و[4] لأنّهما لو انتفيا عقلاً انتفيا سمعاً أيضاً، لانتفاء قُبح الكذب حينئذٍ من الشارع.

فصل چهارم از فصول سبعهٔ باب حادى عشر در عدل اللّه تعالى است؛ و در اين فصل شش بحث است:

اوّل در چيزى كه موقوف بر آن چيز است[5] معرفت عدل، كه آن چيز تقسيم فعل است به حَسَن و قبيح[6]؛ و معنى آنكه «اللّه تعالى عادل است» يعنى نمى‌كند قُبح؛ و

---

۱. س: + اذا.
۲. س: ـ و.
۳. س: ـ حكماء.
۴. س: ـ و.
۵. س: ـ است.
۶. س: قبح.

هر محلّ که قُبح نکند، خلل به واجب تعالی نمی‌رسد به سبب ناکردن قُبح.

و بر این تقدیر، معرفت عدلْ موقوف است بر شناختن حُسن و قُبح؛ و این ظاهر است و شکّی نیست؛ و حُسن و قُبح هر دو عقلی‌اند یا شرعی؛ و بیان این به این نوع است[۱] که فعل که حصول شیء است بعد از عدم به واسطهٔ سببی از اسباب، هر محلّ که باشد این فعلْ متّصف به امری زاید[۲]،[۳] دو قسم است: حَسَن و قبیح[۴]؛ و حَسَن آن است که تقاضا نکند ذمٍّ فاعلِ آن فعل را[۵]، و قبیح[۶] به خلاف این است؛ و قبل از این مذکور شد که افعال مکلّف بر پنج قسم است؛ و لهذا شروع در بیان تعداد آن نمی‌کند و تتمّهٔ آن را بیان می‌نماید.

پس بدان که حُسن و قُبح هر دو عقلی است نه شرعی به مذهب فرقهٔ ناجیه؛ و دلیل بر اینکه حُسن و قُبح هر دو عقلی‌اند نه شرعی این است که اگر حُسن و قُبح سمعی باشد، هر آینه غیر اهل شرع حکم به حُسن و قُبح نکند؛ و اینکه غیر اهل شرع حکم نکند باطل است بدیهتاً. جهت آنکه عقل حاکم است به آنکه بعضی افعال هست که حَسَن است، مثل ردّ ودیعه به صاحب ودیعه و احسان به محتاج و صدق که فایده داشته باشد در دنیا و دین؛ و بعضی افعال هست که قبیح است، مثل ظلم؛ و معنی ظلم، وضع شیء است در غیر محلّ خود، و مثل[۷] کذب که مضرّ باشد، اعمّ از آنکه حسب الشرع منع آن شده باشد یا نه؛ و لهذا حکم می‌کند به حُسن و قُبح، کسی که منکر شرع است، مثل مَلاحده[۸] و کفّار هند؛ و نیز اگر حُسن و

---

۱. س: ـ است. ۲. س: زایدی.

۳. هر فعل و کاری از دو قسم خالی نیست، یا مجرّد حدوث است و صفت زایدی در آن نیست، مانند فعلی که از شخصی که در خواب است صادر می‌شود، یا حرکتی که از روی سهو واقع می‌گردد، یا آنکه علاوه بر حدوث، وصف زایدی نیز دارد و این صفت زاید یا امری است که ملائم طبع است، پس آن را حَسَن گویند و یا امری است که سبب تنفّر طبع می‌شود، پس آن را قبیح گویند. ۴. س: قبح.

۵. س: ـ را. ۶. س: قبح. ۷. س: ـ مثل.

۸. ملاحده که به آنان باطنیّه نیز می‌گویند، کسانی هستند که معتقدند نصوص بر معانی ظاهری حمل نمی‌شوند، بلکه معانی باطنی دارند و انجام تکالیف شرعی و ارکان دین را از گردن خود ساقط کردند.

قُبح به حسب شرع باشد نه به حسب عقل، لازم می‌آید انتفای حُسن و قُبح مطلقاً؛ یعنی حُسن و قُبح نباشد نه به حسب شرع و نه به حسب عقل؛ و اینکه حُسن و قُبح [۲۰] به حسب شرع و عقل هر دو نباشد، باطل است. از جهت اینکه ممتنع است عدم شیء بر تقدیر ثبوت وجود آن شیء. پس ملزوم که آن حُسن و قُبح شرعی است نه عقلی نیز باطل است؛ و این ملازمت ظاهر است؛ از برای آنکه حُسن و قُبح اگر هر دو منتفی باشند عقلاً، منتفی‌اند سمعاً نیز. از برای آنکه این محلّ قُبحِ کذب از شارع منتفی است؛ جهت آنکه عقل حکم نمی‌کند به قُبح کذب، نه به حسبِ شرع و نه به حسب عقل؛ و هر محلّ که چنین باشد، هر آینه جایز خواهد بود کذب از شارع؛ و هر محلّ که شارع حکم کند به حُسن شیئی[۱] یا قُبح شیئی، شکّی نیست که عقل حکم جزم نمی‌کند به حُسن آن[۲] شیء یا به قُبح آن[۳] شیء. پس حُسن و قُبح شرعی نزد عقل ثابت نباشد. جهت آنکه تقدیر این است که حُسن و قُبح هر دو عقلی نیستند. پس لازم می‌آید که حُسن و قُبح هر دو منتفی باشند نظر به عقل و جایز باشد کذب از شارع علوّاً کبیراً.

این است حاصل کلام مصنّف ـ قدّس اللّه سرّه ـ. پس بر این تقدیر ثابت شد که حُسن و قُبح هر دو عقلی‌اند و باطل شد قول اَشاعره.

تنبیه: بدان که لازم است[۴] ذکر محلّ نزاع چون مخالفت معلوم شد[۵]. پس فقیر می‌گوید که آنچه تحقیق شده بر اطلاق حُسن و قُبح از سه حالت بیرون نیست:

اوّل: آنکه چیزی که ملایم طبع باشد مثل شیء لذید، آن را حَسَن می‌گویند؛ و آنچه متنفّر شود از او طبع، او را قبیح[۶] گویند.

دویم[۷]: آن شیء که صفت کمال است، آن را حَسَن می‌گویند، مثل علم که صفتی است از صفت کمال؛ و این شیء که نقصِ طبع است، آن را قبیح[۸] می‌گویند، مثل

۱. س: آنشئ. ۲. س: ـ آن. ۳. س: این.
۴. س: ـ است. ۵. س: ـ شد. ۶. س: قبح.
۷. س: دوم. ۸. س: قبح.

جهل.

و این حُسن و قُبح، هر دو قسم عقلی‌اند نزد موافق و مخالف.

و سیّم: فعلی که متعلّق به مدح است، آن را حَسَن می‌گویند؛ و فعلی که متعلّق به ذمّ است، آن را قبیح[1] می‌گویند؛ و محلّ نزاع این است.

حکمای معتزله می‌گویند که این قسم ثالث نیز عقلی است و بر دو قسم است:

اوّل: آنکه عقل حکم می‌کند بلا معاونت شرع؛ و این بدیهی است، مثل حُسنِ صدقِ نافع که مستحقّ مدح است و قُبحِ کذبِ ضارّ که مستحقّ ذمّ است. پس هر عاقل که باشد، حکم به این می‌کند، چنانچه گذشت.

و حُسن و قُبح هست که عقل حکم نمی‌کند نه بدیهتاً و نه نظراً، بلکه احتیاج است به مساعدتِ شرع؛ هر محلّ شارع امر کند، دانسته می‌شود[2] وجه حُسنِ آن، مثل رمضان به حیثیّتی که شارع واجب گردانیده است. پس آن حَسَن است؛ و حرام گردانیده است شارعْ اوّل روز از شوّال را[3] که روز عید است؛ که اگر روزه دارد کسی عید را هر آینه قبیح است و ذمّ آن کس می‌شود؛ پس ادراک حُسن و قُبح در این موقوف است بر آنکه شارع بیان فرماید به امر آن و نهی آن؛ و این است مذهب حقّ امامیّه.

و اشاعره می‌گویند که این قسم امر شرعی است؛ جهت آنکه افعال به تمام در نفس الأمر مساوی است، یعنی به حیثیّتی است که مقتضی آن این است که مدح فاعل شود، و مقتضی نیست ذمّ فاعل را؛ بلکه اگر ممدوح است به امر شارع است، و اگر مذموم است به نهی شارع است.

پس وقتی که شناختی محلّ نزاع و ذکر دلیل را[4]، پس ظاهر شد که اگر کسی یک ذرّه عقل داشته باشد، قائل به این قول نمی‌شود؛ أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم.

---

۱. س: قبح. ۲. س: + و. ۳. س: ـ را.
۴. س: ـ را.

الثـانی: أنّـا فـاعلون بـالاختیار[1]؛ والضـرورة قـاضیة بـذلك، للـفرق الضروریّ بین سقوط الإنسان مـن سـطحٍ ونـزوله مـنه عـلی الدّرج، و[2] لامتناع[3] تکلیفنا بشیءٍ فلا عصیان؛ و لقبح[4] أن یخلق الفعل فینا، ثمّ یعذّبنا علیه[5]؛ وللسمع.

و دویم از مباحث عدل در آن است که ما فاعلیم به اختیار؛ و بدیهتاً عقل حاکم است به اینکه ما فاعلیم به اختیار؛ که اگر فاعل مختار نباشیم، لازم می‌آید که فرق نباشد میانهٔ افعال ما اصلاً؛ و عدم فرق میانهٔ افعال ما باطل است؛ جهت آنکه فرق ظاهر است و بدیهی است میان سقوط انسان از سطحِ دار و نزول انسان از نردبان؛ و فرق ظاهر است میانهٔ حرکت دست و حرکت نبض؛ پس ملزوم ـ یعنی آنکه [۲۱] افعال ما اختیاری نباشد ـ نیز باطل.

و همچنین اگر افعال ما اختیاری نباشد، هر آینه ممتنع باشد تکلیف ما به شیء‌ای از افعال. از برای آنکه امتثال ممکن نیست ما را بر این تقدیر؛ و هر محلّ که ممتنع باشد تکلیف، پس عصیان و عقاب و غفران و جنان باطل است به اتّفاق مخالف و موافق. پس آنکه افعال ما اختیاری نباشد، باطل است[6]. زیرا که اگر[7] ما مجبور باشیم در افعال خود که خلق کرده باشد اللّه تعالی آن افعال را در ما، لازم می‌آید که ممتنع باشد که اللّه تعالی ما را عذاب کند. جهت آنکه قبیح است که اللّه تعالی خلق کند فعلی را در ما و جهتِ آن فعل عذاب کند ما را؛ و محقّق است آنکه اللّه تعالی منزّه است از قبیح. پس آنکه ممتنع باشد تعذیب یکی از ما بر فعلی از افعال عصیان باطل است به اجماع موافق و مخالف. پس اینکه اللّه تعالی فعلی را خلق کند در ما، بعد از آن عذاب کند ما را، نیز باطل است.

۱. س: ـ بالاختیار.
۲. س: ـ و.
۳. س: لامتنع.
۴. س: یصحّ.
۵. س: ـ علیه.
۶. س: ـ است.
۷. س: ـ اگر.

و این دلایل که مذکور شد دلایل عقلی است. امّا دلیل سمعی بر آنکه ما فاعلیم بـر سـبیل اخـتیار، چـنانچه در قرآن وارد است: ﴿فَـوَيْلٌ لِـلَّذِينَ يَكْـتُبُونَ الكِـتٰابَ بِأَيْدِيهِم﴾[1]، ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إلّا[2] الظَنَّ﴾[3]، ﴿ذٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُنْ مُغَيِّراً نِعْمَةً أَنْعَمَهٰا عَلَىٰ قَومٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مٰا بِأَنْفُسِهِمْ﴾[4]، ﴿الْيَوْم تُجْزىٰ كُلّ نَفْسٍ مٰا كَسَبَتْ﴾[5]، ﴿اليَوْمَ تُجْزَونَ ما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[6]، ﴿فَمَن شٰاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلاً﴾[7]، ﴿اعْمَلُوا مٰا شِئتُم﴾[8]، ﴿وَلَو بَسَطَ اللَّهُ الرِّزقَ لِعِبٰادِهِ لَبَغُوا فِي الأَرْضِ﴾[9]، ﴿فَمَن شٰاءَ فَلْيُؤمِنْ فَمَن شٰاءَ فَلیَكفُرْ﴾[10] و امثال این بسیار است در قرآن.

تنبیه: چون دانستی از کلام مصنّف عقلاً و نقلاً آنکه افعال عباد اختیاری است، پس ظاهر شد بطلان مذهب اشاعره که قائل نیستند به آنکه افعال عباد اختیاری است، بلکه می‌گویند که افعال عباد اضطراری است عـبثاً؛[11] ﴿وَمٰا خَـلقنٰا السَّمٰاءَ وَ

---

۱. «پس وای بر کسانی که کتاب را به دستهای خود می‌نویسند» بقره/ ۸۰.

۲. س: ـ إلّا.

۳. «پیروی نمی‌کنند مگر ظنّ و گمان خود را» انعام / ۱۱۶.

۴. «این از آن است که خداوند دگرگون کنندهٔ نعمتی نیست که بر قومی ارزانی داشته باشد، مگر آنکه آنـچه در دلهایشان دارند بگردانند» انفال / ۵۳.

۵. «امروز هر نفسی به آنچه کرده (از نیک یا بد) جزا خواهد یافت.» غافر / ۱۷.

۶. «امروز در برابر آنچه کرده‌اید جزا می‌یابید» جاثیه / ۲۸.

۷. «هر کس که خواهد راهی به سوی پروردگارش پیش گیرد» مزمّل / ۱۹.

۸. «آنچه را که می‌خواهید انجام دهید» فصلّت / ۴۰.

۹. «اگر خداوند روزی را بر همهٔ بندگانش گسترده می‌داشت، در روی زمین فتنه و فساد می‌کردند.»

۱۰. «هر کس خواهد ایمان آورد و هر کس خواهد کفر ورزد» کهف / ۲۹.

۱۱. در متن، دو بحث سیوم و چهارم و کلمات آغازین آیهٔ ۱۱۵ سورهٔ مؤمنون وجود ندارد. یعنی بلافاصله پس از عبارت «اضطراری است»، کلمهٔ «عبثاً» مربوط به آیهٔ یاد شده آمده. از این رو، افتادگی از متن باب حادی عشر علّامه را با افزودن شرحی از جانب خود می‌آوریم:

الثالث فی استحالة القبح علیه تعالی؛ لأنّ له صارفاً عنه و هو العلم بالقبح، ولا داعی له إلیه؛ لأنّه إمّا داعی الحاجة الممتنعة علیه أو الحکمة و هو منتفٍ هنا؛ و لأنّه لو جاز صدورهُ لامتَنَع إثبات النبوّات.

بحث سیوم در محال بودن انجام عمل قبیح بر خداونـد است، هـمچنانکه مـعتزله بـدان مـعتقدند ولی

←

الأرضَ وَ ما بَينَهُما باطِلاً ذٰلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾[۱]، ﴿رَبَّنا ما خَلَقْتَ هٰذا باطِلاً سُبحانَكَ فَقِنا عَذابَ النّارِ﴾[۲].

تنبیه: بدان که اختلاف واقع است در آنکه افعال اللّه تعالی از برای غرض است

←

اشاعره می‌گویند که خداوند فاعل هر عملی است، چه حَسَن باشد و چه قبیح.

محال بودن قُبح بر خداوند دو وجه دارد:

نخست آنکه برای خداوند صارفی است که او را از انجام قبیح باز می‌دارد و آن علم خداوند است بـه عمل زشت؛ و زمانی که خداوند به زشتی عمل آگاه شد، دیگر انگیزه‌ای برای انجام فعل قبیح باقی نمی‌ماند. و دوم حکمت است.

و این هر دو محال است. چون خداوند را نیازی نیست و همچنین در عمل قبیح حکمتی نهفته نباشد.

دوم اینکه اگر جایز بود بر خداوند انجام قبیح، دیگر اثبات نبوّتها امکان‌پذیر نبود. لازم باطل است اجماعاً؛ پس ملزوم هم باطل خواهد بود.

بیان ملازمه اینکه اگر خداوند دروغگو را تصدیق کند، قبیح نباشد؛ در این صورت ممکن نبود جزم به صحّت نبوّت.

فحینئذٍ یستحیل علیه إرادةُ القبیح لأنّها قبیحةٌ.

این سخن مؤلّف در جواب اعتقاد اشاعره است که می‌گویند: خداوند اراده می‌کند جمیع کائنات را خواه حَسَن باشد، خواه قبیح، شرّ باشد یا خیر، ایمان باشد یا کفر. زیرا که خداوند موجِد کلّ کائنات است. ولی معتزله می‌گویند که محال است خداوند اراده کند قبیح و کفر را. چرا که ارادهٔ قبیح، خود قبیح است و ما می‌دانیم که عقل همچنانکه فاعل قبیح را ذمّ می‌کنند، اراده کنندهٔ قبیح و امر کنندهٔ قبیح را هم ذمّ می‌کند. پس مؤلّف که عبارت را با فاء نتیجه آورده است «فحینئذٍ» می‌گوید: از امتناع فعل قبیح، لازم می‌آید ارادهٔ آن نیز قبیح باشد.

الرابع فی أنّه تعالی یفعل لغرضٍ لدلالة القرآن علیه و لاستلزام نفیه العبث و هو قبیح.

اشاعره قائلند که خداوند کارهای خود را برای غرض و هـدفی انـجام نـمی‌دهد. چـرا کـه لازم مـی‌آید خداوند ناقص باشد و با این غرض کامل شود.

معتزله می‌گویند: افعال خداوند حتماً باید روی هدف و غرض باشد و الّا افعالش عبث خواهد بود.

و این سخن معتزله مطابق عقیدهٔ مذهب امامیه است و حقّ است به دو دلیلِ عقلی و نقلی؛ امّا دلیل نقلی آن است که آیات قرآن کریم به این امر دلالت می‌کند، مانند قول خداوند تعالی: ﴿**أَفَحَسِبْتُم أَنَّما خَلَقناكُم عَبَثاً**﴾.

۱. «آسمان و زمین و آنچه میان آنهاست را بیهوده نیافریده‌ایم. آن گمان کسانی است که کفر می‌ورزند» ص / ۲۷.

۲. «پروردگارا این [جهان] را بیهوده نیافریدی؛ پاک و منزّهی تو؛ ما را از عذاب آتش نگه دار» آل عمران / ۱۹۱.

یا نه. اشاعره می‌گویند که جایز نیست آنکه افعال اللّه تعالی از برای غرض باشد که اگر از برای غرض باشد، لازم می‌آید که اللّه تعالی ناقص باشد در ذات خود و مستکمل باشد از برای حصول این غرض؛ و بیان این آن است که هر چیز از برای غرض باشد، واجب است که وجود آن اصلح باشد از برای فاعل. از برای آنکه آن شیء که از برای غرض است[1] حال آن[2] از این بیرون نیست که: وجود و عدم او نسبت به فاعل مساوی است؛ یا وجود او نظر به فاعل مرجوح است؛ یا وجود آن شیء نسبت به فاعل اصلح است.

و شکّی نیست که آن دو قسم باعث و سبب اقدام به فعل نمی‌شود، و این ضروری است[3] و احتیاج به بیان آن نیست؛ باقی ماند آنکه اصلح باشد وجود آن شیء، هر آینه که سبب استکمال فاعل است. پس وجودی که اصلح باشد، وجود آن شیء کمال است و عدم آن نقص. پس اگر اللّه تعالی هر فعلی را که کند از برای غرض، لازم می‌آید به سبب وجود آن شیء، کمال واجب الوجود و به سبب عدمِ آن شیء، نقص واجب الوجود؛ و این باطل است[4]. پس ظاهر شد که فعل اللّه تعالی متعلّق به غرض‌نیست.

و چون مصنّف ـ قدّس اللّه سرّه ـ بیان فرمودند به دلیل عقلی و نقلی که لازم است که فعل واجب الوجود از برای غرض باشد؛ و چون ثابت شد از کلام مصنّف که افعال اللّه تعالی از برای غرض است نسبت به غیر؛ پس مذهب اشاعره باطل شد؛ و این است غرض.

و بدان که غرض اضرار نیست نسبت به غیر، بلکه نفع است، چنانچه مصنّف ـ قدّس اللّه سرّه ـ فرموده‌اند:

---

۱. س: آنست که. ۲. س: ـ آن. ۳. س: ـ است.
۴. س: ـ است.

ولیس الغرض الإضرار لقبحه، بل النفع.

یعنی غرض که مذکور شد راجع است به غیر اللّه تعالی؛ جهت آنکه ممتنع است استکمال بر اللّه تعالی، چنانچه گذشت، و این غرض اضرار نیست نسبت به غیر و[۱] از برای غیر. از برای آنکه قبیح است اضرار؛ مثلاً شخصی پیش آوَرَد طعامی را به زهر آلوده[۲] به نزد غیر، و اراده کند قتل آن کس را[۳]، شکّی نیست در قُبح این نوع اراده؛ [۲۲] و چون قُبح منتفی است از فعل اللّه تعالی، پس این غرض نفع است.

فلابدَّ من التَّکلیف، وهو بعث مَن تجب[۴] طاعته علی ما فیه مشقَّة علی جهة الابتداء بشرط الإعلام.

و چون غرض نفع است، پس ناچار است از تکلیف و تکلیف در لغت از «کُلفت» است، و «کُلفت» مشقّت است؛ و بعثت بر شیء، حمل کردن است بر آن شیء که واجب است اطاعت آن کس بر فعلی که در آن مشقّت بوده باشد علی جهة الابتداء[۵] به شرط اعلام.[۶] از جهت آنکه واجب است اطاعت و[۷] آن[۸] جنس[۹] است، و شامل مقصود و غیر مقصود است؛ و به قید «ما فیه مشقّةٌ» بیرون رفت بعث هر چیزی که مشقّت نباشد در آن، مثل نوم و اَکْل و شُرب به حسب عادت؛ و به قید «علی جهة الابتداء» بیرون رفت طاعت پیغمبر ـ علیه السلام ـ و اطاعت والدین و سیّد؛ جهت آنکه وجوب طاعت خدا به حسب ابتداست، و اطاعت پیغمبر و امام ـ علیهم السلام ـ و اطاعت والدین و سیّد، اگر چه مشقّت هست فامّا نیست بر طریق ابتدا؛

۱. س: ـ و. ۲. س: آلود. ۳. س: ـ را.
۴. س: یجبُ.
۵. یعنی اطاعت خداوند ابتدائاً در مقابل اطاعت رسول و ائمّه که فرع اطاعت خداوند است.
۶. یعنی آگاه کردن مکلّف به آنچه که بدان تکلیف شده است. ۷. س: + واجب.
۸. س: ـ آن. ۹. س: خنس.

بلکه اطاعت ایشان به واسطهٔ وجوب اطاعت اللّه تـعالی واقـع است؛ و تکـلیف صحیح نیست مگر به شرط اعلام؛ جهت آنکه محال است تکلیف غافل؛ و مراد از اعلام، تمکین[1] بر علم است و مراد به اعلام، اعلام بالفعل نیست[2]؛ از برای آنکه جُهّال مکلّفند؛ حتّی که کافر از مکلّفینِ به شرایع است نزد مذهب حقّ، هر محلّ که قادر باشند بر علم به شرایع به آنکه رجوع کنند به فقها؛ و به این قید مجنون و صبیّ و حیوانات بیرون رفت که ایشان مکلّف نیستند. این است حـاصل کـلام مـصنّف ـ قدّس اللّه سرّه ـ.

تنبیه: بدان که شرایط حُسنِ تکلیف آن است که راجع است به نفس تکلیف، و[3] آن دو امر است:

اوّل: آنکه مفسده می‌باید نباشد از برای مکلّف دیگر

دویم[4]: آنکه می‌باید که تکلیف مقدّم باشد بر فعل، آن مقدار زمان که مکـلّف مقدّم باشد بر فعل، و[5] آن مقدار زمان که مکلّف متمکّن[6] و مستقلّ باشد که آن فعل را شروع کند و به عمل آورد آن فعل را که واجب شده است ایقاع آن[7].

و آنچه راجع است به «فعل مکلّف» آن نیز دو امر است: اوّل آنکه ممکن باشد وجود «ما کُلِّفَ به المکلّف». پس بدرستی که تکلیف به محال خالی است از فایده؛ و معلوم شد که تکلیفْ جهت آن است[8] که فعل مشتمل باشد بر صفت زایـد بـر حُسن به آنکه فعل واجب باشد یا مندوب؛ و[9] هر محلّ تکلیف به فعل باشد، مباح بیرون است از تکلیف.[10]

و آنچه راجع است به «مکلِّف» و آن سه امر است:

---

۱. س: ممکن. ۲. س: است. ۳. س: ـ و.
۴. س: دوم. ۵. س: ـ و. ۶. س: ممکن.
۷. س: ـ آن. ۸. س: ـ است. ۹. س: ـ و.
۱۰. س: ـ است از تکلیف.

اوّل: آنکه مکلّف عالم باشد به صفات فعل از حَسَن و قبیح،[۱] از برای آنکه اگر عالم نباشد، مرتکب شود به تکلیفِ ارتکاب قبایح، و مرتکب شود به اجتناب واجب و مندوب.

دویم: آنکه عالم باشد به قدر آنچه مستحقّ آن فعل است از ثواب یا عقاب؛[۲] که اگر چنین نباشد، کم شود بهرهٔ آن[۳] که مستحقّ ثواب است، و این نقضْ ظلم و جور است.[۴]

سیّم: آنکه می‌باید قُبحْ ممتنع باشد بر مکلّف؛ جهت آنکه اگر ممتنع نباشد قُبح بر مکلّف، هر آینه خلل به واجب رسد. پس مستحقّ ثواب نباشد.[۵]

و آنچه متعلّق است به «مکلّف» ـ به فتح لام ـ این نیز سه امر است:

اوّل: آنکه مکلّف قادر باشد بر کردن فعل.

دویم[۶]: آنکه مکلّف عالم باشد به آنچه تکلیف واقع شده یا متمکّن باشد که از علما فراگیرد.

سیّم: متمکّن باشد از آلت فعل اگر فعل ذو آلت باشد.[۷]

این است شرط حُسنِ تکلیف.

مخفی نماند که مصنّف ـ قدّس اللّه سرّه ـ از شرایط مذکور، یک شرط از شرایط مکلّف را[۸] بیان نمود که گفت: «بشرط الاعلام»؛ یعنی مکلّف عالم باشد به آنچه

---

۱. س: ـ از حَسَن و قبیح. ۲. س: ـ یا عقاب. ۳. س: ـ بهرهٔ آن.

۴. یعنی تکلیف کننده باید میزان و اندازهٔ استحقاق ثواب و عقاب هر یک از مکلفین را بداند، در غیر این صورت شاید از ثواب یا عقاب یکی کم کند و بر دیگر بیفزاید، بدون استحقاق و این قبیح است.

۵. یعنی اینکه اطاعت از تکلیف کننده یعنی خداوند، واجب است و موجب ثواب، ولی اگر تکلیف کننده مرتکب قبیح شود، دیگر اطاعت او واجب نیست و موجب ثواب نمی‌شود. پس تکلیف کننده مرتکب قبیح نمی‌شود. ۶. س: دوم.

۷. یعنی اگر انجام تکلیف نیازمند ابزاری باشد، بتواند آن را فراهم کند.

۸. س: ـ را.

تکلیف واقع شده، و ذکر باقی شروط نفرمودند جهت اختصار و زیادتی اهتمام در این قسم؛ پس تأمّل کن.

وإلّا لكان الواجب تعالى مغرياً بالقبيح حيث خلق الشهوات والميل إلى القبيح والنفور عن الحَسَن؛ فلابدّ من زاجرٍ و هو التكليف.

یعنی تکلیف واجب است و الّاکه تکلیف واجب نباشد، لازم [۲۳] می‌آید که اللّه تعالی اِغرا کننده باشد؛ یعنی به حیثیتی که خلق کرده باشد شهوات را در عباد و میل عباد را[1] به قُبح و نفور و اجتناب عباد را[2] از حُسن؛ و اِغرا به قُبح قبیح است؛ و ثابت شد که اللّه تعالی منزّه است از قبایح. پس از اغرا به قبایح نیز منزّه باشد. پس ناچار است از مانعی که آن تکلیف است.

تنبیه: مخفی نماند که اختلاف واقع است در آنکه تکلیف آیا واجب است بر اللّه تعالی؛ فَامّا مذهب حقّ امامیّه آن است که تکلیف واجب است. زیراکه تکلیفْ زاجر و مانع است ارتکاب قبایح را[3]. از برای آنکه طبیعت انسانی مایل به شهوات و لذّات و تنعّمات است؛ هر محلّ که منع او شد از آنچه حرام است، و امر به آن شد که حلال است، منزجر می‌شود و ملاحظه می‌کند.

بدان که مانعی منع می‌کند و می‌گوید که «لا نسلِّم» که اگر اللّه تعالی تکلیف نکند، لازم می‌آید که اللّه تعالی مُغری باشد به قبح. جهت آنکه زجر منحصر نیست در تکلیف. از برای آنکه جایز است که زاجر همان[4] علم ضروری باشد به قُبحِ قبیح، و حال آنکه عقل مذمّت می‌کند قُبحِ قبیح را اگر کسی مرتکب فعل قبیح شود؛ و مدح می‌کند، اگر فعل حَسَن واقع شود. زیراکه قُبح و حُسن هر دو ـ چنانچه مذکور شد ـ

---

۱. س: ـ را.
۲. س: ـ را.
۳. س: ـ را.
۴. س: ـ همان.

عقلی‌اند و جهت دفع این اعتراض، مصنّف ـ قدّس اللّه سرّه ـ فرموده:

والعلم غیر کافٍ فی الزجر، لاستسهال الذمِّ فی قضاء الوطر.

یعنی جواب سؤال مذکور آن است که میل و نفور[۱] هر دو تقاضا می‌کنند مکلّف را که مرتکب شود به فعل قبیح؛ و علم ضروری به قُبحِ قبیح و علم ضروری به حُسْنِ حَسَن و ترتّب ذمّ بر قُبحِ قبیح و ترتّب مدح بر حُسنِ حَسَن، غیر کافی است در منع کردن. جهت آنکه طبیعتِ خلق سهل می‌شمارد مدح[۲] و ذمّ را که در مقابل آن قضای وَطَر باشد؛ یعنی حصول مقصود طبیعی باشد در اکثر[۳]. پس ناچار است از تکلیف که مشتمل است بر «ما هو اَقویٰ و اَعظم» از روی شأن، به آنچه تقاضا[۴] می‌کند طبیعت؛ یعنی آمر باشد به تکلیف نفس را بر طاعت مولای نفس و ناهی باشد از برای نفس از میل نفس و هوای نفس.

اگر معترض گوید که این جواب، ابطالِ سندِ اخصّ است و ابطال سند اخصّ در علم مناظره صحیح نیست، جواب آن است که ابطال آن شد که علم ضروری کافی نیست در زاجر. پس لازم است از زاجر که زیاده بر علم ضروری باشد، پس اختیار کرد مصنّف ـ قدّس اللّه سرّه ـ تکلیف را؛ پس تأمّل کن.

تنبیه: بدان که اعتراض دیگر بر کلام مصنّف به طریق معارضه و بیان آن است که جهتِ حُسنِ تکلیف، یا حصول ثواب است یا حصول عقاب؛ و هر دو باطل است. پس تکلیف نیز باطل باشد. امّا آنکه جهت حُسن[۵] که به واسطهٔ تکلیف ثواب حاصل شود، پذیرفتنی نیست. چراکه ثواب از آغاز برای خداوند مقدور است. پس فایده‌ای در تکلیف نیست؛[۶] و امّا آنکه ثوابِ حُسنِ تکلیف حصولِ عقاب است،

---

۱. س: نفود.
۲. س: ـ مدح.
۳. س: اکثری.
۴. س: تقاضیٰ.
۵. س: ـ حُسن.
۶. س: ـ پذیرفتنی نیست... تکلیف نیست.

این نیز باطل است. جهت آنکه عقابْ اِضرارِ محض است و اضرار قبیح است؛ و ثابت شد که اللّه تعالی متّصف به قُبح نیست؛ و مصنّف ـ قدّس اللّه سرّه ـ اشاره فرموده به جواب این نیز:

وجه حُسنه التعریض للثواب، أعنی النفع[1] المستحقّ المقارن للتعظیم والإجلال الذی یستحیل الابتداء به.[2]

و جواب اعتراض آن است که جهتِ حُسنِ تکلیف ـ یعنی غرض و باعث بر وجوب تکلیف ـ تعریض خلق است به ثواب. «تعریض» در لغت سخن سربسته گفتن است و اینجاکنایه از آن است که غرض حصولِ ثواب است مؤمن و کافر را، نه آنکه مختصّ باشد حصول ثواب مر مؤمن را؛ و می‌خواهیم ما از ثواب، نفعی که متّصف باشد به استحقاق، و مقارن تعظیم و اجلال باشد.[3]

بدان که «نفع» جنس است و[4] شامل است جمیع منافع را. به قید «استحقاق» بیرون رفت تفضّل؛ از برای آنکه تفضّل نفعی است به غیر مستحقّ؛ و به قید «المقارنة للتعظیم و الإجلال» عوض بیرون رفت؛ و «الذی» صفت کاشفهٔ نفع مذکور است؛ یعنی نفع آن چنان نفعی است که محال است ابتدا [۲۴] به آن نفع به غیر واسطهٔ تکلیف؛ و این ضروری است و شکّی نیست که تعظیمِ کسی که مستحقّ آن تعظیم نباشد، قبیح است نزد عقل. مثال اگر پادشاهی به خارکشی فقیر رسد و انعام او کند به آن بسیار، آن را هیچ کس قبیح نمی‌گوید، بلکه به[5] او جود و کرم گویند، به خلاف آنکه با آن خارکش بنشیند، عیب او می‌کنند[6] و او را قبیح می‌گویند.

---

۱. س: ـ النفع.
۲. س: ـ الذی یستحیل الابتداء به.
۳. یعنی ثواب، نفعی است که به دلیل شایستگی و استحقاق بنده به او می‌رسد همراه با اجلال و بزرگداشت او؛ و چنین نفعی را نمی‌توان ابتدائاً و بدون غرض به کسی داد.
۴. س: ـ و.
۵. س: ـ به.
۶. س: می‌کند.

پس اگر اللّه تعالی عباد را تعظیم و تکریم کند، و اعطا و احسان نسبت به عباد واقع شود، و ایشان را بر ملائکهٔ تفضیل کند، هر آینه ملائکهٔ مقرّبین آن را نیک نگویند ابتدائاً و عقلا نیز آن را نیک نگویند.

پس اگر حصول به قُبح ممکن بودی، هر آینه تکلیف عبث بودی؛ و چون ثابت شد که بدون تکلیف نفع میسّر نیست، پس لازم است[۱] تکلیف؛ و این است جهتِ حُسنِ تکلیف؛ پس فراگیر.

الخامس:[۲] فی[۳] أنّه تعالی یجب علیه اللطف؛ و هو ما یقرّب[۴] العبدَ[۵] إلی الطاعة ویُبعّده[۶] عن المعصیة ولا حظّ له فی التمکین[۷] ولا یبلغ الإلجاء

پنجم از مباحث عدل در آن است که واجب است بر اللّه تعالی لطف.

بدان که تفسیر مطلق لطف به این نوع است که لطف چیزی است که نزدیک می‌سازد عبد را به طاعت و دور می‌گرداند عبد را از معصیت؛ و این بر دو قسم است:

یکی لطف محصِّل ـ به کسر صاد ـ و آن چیزی است که حاصل می‌شود به سبب فعل طاعت و ترک معصیت بر سبیل اختیار؛ یعنی موقوف است حصول فعل طاعت و حصول ترک معصیت بر آن چیز، مثل قدرت و آلت.

و دیگری لطف مقرِّب ـ به کسر راء ـ و این مقرّب را[۸] مصنّف ـ قدّس اللّه سرّه ـ بیان فرموده‌اند که آن چیزی است که نزدیک می‌گرداند عبد را به طاعت و دور می‌گرداند از معصیت؛ واو را حظّی نیست در تمکین[۹]؛ یعنی لطف را دخلی نیست در فعل طاعت و ترک معصیت؛ و لطف در کلام مصنّف به منزلهٔ جنس است و

۱. س: + از. ۲. س: الخامسة. ۳. س: ـ فی.
۴. س: تقرّب. ۵. س: ـ العبد. ۶. س: یبعِّد.
۷. س: ـ التمکّن. ۸. س: ـ را. ۹. س: تمکّن.

شامل هر دو قسم است؛ و به قید «لا حظّ له فی التمکین[۱]» قسم اوّل[۲] بیرون رفت که لطف محصّل است. از برای آنکه او را دخل هست در فعل طاعت و ترک معصیت؛ و می‌باید که مطلق لطف به سر حدّ اِلجا و اضطرار نرسد. جهت آنکه الجا منافی تکلیف است که متفرّع است بر این تکلیفْ ثواب و عقاب؛ و این لطف مقرّب، نصب پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ[۳] و ائمّهٔ معصومین است و[۴] شکّی نیست که عباد با وجود رسول ـ صلّی اللّه علیه[۵] و آله أجمعین ـ نزدیکترند به طاعت و دورترند از معصیت.

لتوقّف غرض المکلّف علیه؛ فإنّ المرید لفعلٍ من غیره[۶] إذا علم أنّه لایفعله[۷] إلّا بفعلٍ یفعله المرید من غیر مشقّةٍ لو لم‌یفعله کان ناقضاً لغرضه؛ وهو قبیح عقلاً[۸].

«لتوقّف» متعلّق است به قول مصنّف: «یجب علیه اللطف»؛ و دلیل بر وجوب لطف آن است که غرض مکلِّفِ آمر از تکلیف ـ که آن غرض امتثال مکلّفین است مر آن چیزی را که امر یا نهی واقع شده ـ موقوف است بر لطف.

و حاصل کلام آن است که اتمام غرض از تکلیفْ موقوف است بر لطف؛ و هر چیز که موقوف باشد بر اتمام غرض، پس آن واجب است؛ پس لطف واجب باشد؛ که اگر لطف واجب نباشد با آنکه اتمام غرض موقوف است بر این لطف، لازم می‌آید که مکلّف حکیم تعالی ناقض از برای غرض خود باشد؛ و لازم باطل است؛ پس ملزوم که عدم وجوب لطف است[۹] نیز باطل باشد؛ و بیانِ ملازمه ظاهر است؛ پس بتحقیق که مرید از برای فعلی از غیر خود وقتی که داند مرید که غیر او نمی‌کند

۱. س: التمکّن.
۲. س: + نیز.
۳. س: است.
۴. س: ـ و.
۵. س: صلّی اللّه علیه و علیهم.
۶. س: غیر.
۷. س: لا یفعل.
۸. س: ـ عقلاً.
۹. س: ـ است.

آن فعل را که مراد است به سهولت مگر به فعلی که بکند مرید آن فعل را از غیر مشقّتی، پس اگر نکند مرید آن فعل را، باشد مریدْ ناقض غرض خود؛ و این بدیهی است. مثلاً کسی که خواهد حضور شخصی را[1] جهت طعام خوردن و می‌داند که آن شخص حاضر نمی‌شود تا از عقب او کسی نفرستند؛ و نزد صاحب طعام عَبید و خُدّام هست و هیچ مشقّتی به صاحب طعام نمی‌رسد در آنکه یکی را از غلامان بفرستد؛ هر محلّ که نفرستد[2] [۲۵] به عقب آن شخص که طعام جهت او طبخ شده، هر آینه که او ناقضِ غرض خود است عقلاً؛ و[3] او را سفیه و ناقض می‌شمرند؛ و بیان آنکه باطل است که اللّه تعالی ناقض غرض خود باشد؛ جهت آنکه نقض غرض قبیح است عقلاً، و اللّه تعالی منزّه است از قبایح ـ چنانچه گذشت ـ پس ثابت شد که واجب است لطف.

تنبیه: بدان که قید کردیم کلام مصنّف را که آن توقّف غرض مکلّف بر لطف بود، بر توقّف اتمام[4] غرض بر لطف؛ و قید کردیم فعل غیر را که مراد است بر فعل غیر به سهولت؛ جهت آنکه کلام مصنّف در لطف مقرّب چیزی است که موقوف است بر او اتمام غرض نه[5] نفس غرض؛ پس تأمّل کن.

السادس[6]: فی أنّه تعالی یجب علیه عوض الآلام الصادرة عنه.

ششم از مباحث عدل آن است که واجب است بر اللّه تعالی عوض اَلمها که واقع می‌شود از اللّه تعالی ابتدائاً بدون سَبْق استحقاق، مثل امراض و مثل اَلَمی که حاصل می‌شود جهت اخراج زکات[7] از برای غیر، و مثل اَلَمی که حاصل می‌شود عباد را به سبب ضرری[8] که از عباد نسبت به غیر واقع می‌شود، یا به امر واجب

۱. س: ـ را.
۲. س: بفرستد.
۳. س: ـ و.
۴. س: تمام.
۵. س: به.
۶. س: + انّه.
۷. س: زکوه.
۸. س: ضروری.

تعالی مثل ذبح در هَدْی یا به آنکه اللّه تعالی مباح گردانیده است که ضرر از عبد واقع شود نسبت به حیوانات، مثل ذبح حیوانات جهت اَکل و مثل ضرری که صادر است از سِباع.

حاصل کلام آن است که هر اَلَمی که عباد را حاصل است که باعث حصول آن المْ واجب تعالی است ابتدائاً ـ اعمّ از آنکه قدرت و اختیار عبد را در آن مدخل باشد یا نه ـ واجب است عوض آن[1] مر اللّه تعالی را[2]؛ و هر اَلَمی که باعث بر حصول آن عبد است عقلاً یا شرعاً، مثل احراق شخصی در آتش در محلّی که در آتش افکنند، زیرا که مباشر آن الم آن شخص است؛ و مثل قتل نزد شهادت زور[3]، جهت آنکه اینجا ـ سبب اَلَم است، واجب نیست بر اللّه تعالی در این صورت عوض، بلکه عوض بر عبد است.

و همچنین عوض واجب نیست بر اللّه تعالی هر محلّ که عبد مستحقّ اَلَم شود قبل از آن اَلَم، مثل اَلَمی که بسبب حسد حاصل می‌شود؛ و این است بیان.

تنبیه: بدان که اَلَمی که از اللّه تعالی صادر است نسبت به عباد و مشتمل بر نفع است که حاصل است متألّم را، مشروط است که این اَلَمْ لطف باشد یا از برای متألّم یا از برای غیر متألّم. زیرا که خلوّ از نفعْ مستلزمِ ظلم است و خلوّ از لطفْ عبث است؛ و ظلم و عبث هر دو قبیحند؛ و ثابت شد که اللّه تعالی منزّه است از قبیح.

و اختلاف واقع است میان جمهور بعد از آنکه اَلَم از اللّه تعالی صادر می‌شود، آیا حَسَن است یا قبیح است؟

اشاعره می‌گویند که اَلَمی که صادر است از اللّه تعالی حَسَن است، اعمّ است از آن که[4] صادر باشد به امر اللّه تعالی یا باعث[5] باشد[6] اللّه تعالی یا اینکه اللّه تعالی متمکّن ساخته باشد غیر عاقل را در رسانیدن الم، چنانچه شقوقْ بتفصیل مذکور شد.

---

۱. س: ـ عوض آن. ۲. س: ـ را. ۳. س: زود؛

۴. س: + اللّه تعالی. ۵. س: باحث. ۶. س: ـ باشد.

و ثنویّه[۱] می‌گویند که اَلَم لذاته قبیح است و این واقع نمی‌شود مگر از اهل ظلم. پس جایز نباشد وقوعِ الم از اللّه تعالی.

و محقّق طوسی ـ قدّس اللّه سرّه ـ قبول این دو مذهب نفرموده‌اند و نوعی دیگر بیان کرده‌اند؛ و ذکر مضمون کلام ایشان این است که بعضی آلام قبیحه است که صادر است از عباد خاصّه، مثل ضرب و قتل و اخذِ مال به غیر حقّ بعضی نسبت به بعضی؛ و بعضی از آلامْ حَسَن است که صادر است از اللّه تعالی و صادر است از عباد؛ و علّت حُسنِ او یا آن است که عباد مستحقّ اَلَم‌اَند، مثلِ حدود و[۲] یا آنکه آن اَلَم مشتمل است بر نفع زاید بر اَلَم یا مشتمل است این اَلَم بر دفع ضرری که زاید بر اَلَم باشد یا آنکه این اَلَم به سبب و[۳] مقتضای عادت است، همچنانکه اللّه تعالی نسبت به ما وقتی که ما کسی را در آتش اندازیم[۴] یا آنکه این اَلَم است بر وجهی که دفع شود[۵] اَلَمی، همچنانکه این اَلَم واقع شود از برای دفع صائل[۶]. پس هر محلّ که دانستیم اشتمال اَلَم بر یکی از این[۷] امور حکم می‌کنیم به حُسنِ اَلَم جزماً، و هیچ شکّی نیست در این.

و چون کلام مصنّف ـ قدّس اللّه سرّه ـ مجمل است که بیان می‌کند بعد از این، فقیر کثیر التقصیر این را مفصّلاً ذکر کرده تا مبتدی را اطّلاع باشد بر تفصیل این [۲۶]؛ واللّه أعلم بالصواب.

ومعنی العوض هو النفع المستحقّ الخالی من المشقّة عن تعظیم وإجلال وإلّا لکان ظلماً، تعالی اللّه عن ذلک.

بدان که کلام در اینجا در حقیقتِ عوض است و در وجوب عوض بر اللّه تعالی

---

۱. س: تنویه. ۲. س: ـ و. ۳. س: ـ و.
۴. یعنی مطابق عادت و سنّت جاریهٔ الهی است، مثل سوختن به آتش.
۵. س: باشد. ۶. صائل: حمله کننده. ۷. س: ـ از این.

در بعضی صور دون بعضی؛ و عوض نفعی است که مستحقِّ آن نفع است عبد؛ و نفع مذکور خالی است از تعظیم و اجلال. به قیدِ «خلّو از تعظیم و اجلال» بیرون رفت از تعریفِ عوضْ تفضّل؛ جهت آنکه تفضّلْ نفعی است غیر مستحقّ؛ و اجر و ثواب نیز از تعریف عوض بیرون رفت؛ زیرا که اجر و ثواب از برای تعظیم و اجلال است.

و مخفی نماند که اطلاق عوض از جانب اللّه تعالی بر چیزی که آن در[1] مقابل فعل اللّه تعالی است یا غیر فعل اللّه تعالی که این غیرْ قائم مقام فعل اللّه تعالی است که واقع است بر عباد، مثل آلام و امراض و غیر این ـ چنانچه گذشت ـ و اطلاق عوض از جانب غیر اللّه تعالی از عباد، در مقابل فعل عباد است.

و امّا وجوب عوض بر اللّه تعالی در بعضی صور دون بعضی؛ جهت آنکه می‌گوییم که واجب است عوض آلام که از جانب اللّه تعالی صادر شده باشد و آنچه در حکم الم است از برای مصلحت غیر، مثل زکات[2]؛ که اگر اللّه تعالی عوض ندهد، هر آینه اللّه تعالی ظالم باشد ـ تعالی اللّه عن ذلك عُلُوّاً کبیراً ـ و بدین اشاره نمود مصنّف ـ قدّس اللّه سرّه ـ: «وإلّا لكان ظُلماً تعالی اللّه عن ذلك» و ظلم قبیح است، و ثابت شد که اللّه تعالی منزّه است از فعل قبیح؛ پس واجب باشد بر اللّه تعالی عوض آلام.

و چون دانستی که عوض آلام واجب است بر اللّه تعالی، بدان که واجب است[3] که عوض زیاده بر اَلَم باشد چنانچه مصنّف ـ قدّس اللّه سرّه ـ بیان می‌فرماید:

ويجب زيادته على الألم وإلّا لكان عبثاً.

یعنی زیادتی عوض به حیثیتی می‌باید که منتهی شود به حدّ رضا نزد هر عاقلی که اگر عوض زیاده نباشد بر اَلَم ـ به نوعی که مذکور شد ـ لازم می‌آید که عوضْ عبث

---

۱. س: از. ۲. س: زکوه.

۳. س: + بر اللّه تعالی بدانکه واجبست.

باشد اگر عوض مساوی است؛ و اگر عوض ناقص باشد، لازم می‌آید ظلم؛ و این هر دو ممتنع است بر جواد منّان. این است حاصل بیان.

تنبیه: بدان که بر اللّه تعالی نیز واجب است انتصاف مظلوم از ظالم عقلاً و سمعاً؛ امّا وجوب انتصاف به حسب عقل، زیرا که عقل حاکم است به آنکه اللّه تعالی ظالم را قدرت داده است که ظلم کند و مظلوم را[1] قدرت بر دفع نیست، و اللّه تعالی قادر است بر دفع؛ و اگر اللّه تعالی انتصاف نکند، هر آینه لازم می‌آید[2] ضایع شدن حقّ مظلوم، و آن[3] باطل است؛ و همچنین ثابت شد عدم انتصاف مظلوم؛ و بیان ملازمت ظاهر است و امّا بیان لازم جهت آن است[4] که تضییع حقّ مظلوم قبیح است، و جایز نیست بر اللّه تعالی. امّا وجوب انتصاف مظلوم از ظالم به حسب شرع چنانچه واقع است در قرآن: ﴿و مَن يَظْلِمْ مِنْكُمْ نُذِقْهُ عَذَاباً كَبِيراً﴾[5] و ﴿الظَّالِمُونَ ما لَهُمْ مِن وَلِيٍّ وَلا نَصِيرٍ﴾[6]، ﴿أَلا إِنَّ الظَّالِمِينَ فِي عَذابٍ مُقِيمٍ﴾[7]، ﴿وَاللَّهُ يَقْضِي بِالحَقِّ[8]﴾[9]. پس معلوم شد که جایز نیست تمکین ظالم از ظلم به غیر عوض.

و اگر ظالم را عوض باشد[10]، اللّه تعالی تفضّل کند بر آن ظالم عوضی که بر وی لازم است، یا[11] آن عوض را به مظلوم رساند؛ و اگر مظلوم از اهل جنّت باشد، فرق کند اللّه تعالی اَعواضِ مظلوم بر اوقات بر وجهی که ظاهر و مبیّن نشود انقطاع اعواض مظلوم را که سبب انقطاع متألّم نشود؛ و اگر مظلوم از اهل عقاب باشد، اللّه تعالی ساقط کند از او عوضِ اَلَم او جزئی[12] از عقاب را که برابر اَلَم باشد به حیثیتی که مظلوم را ظاهر نشود تخفیف به طریقی که تمیز کند نقص از عذاب در اوقات عذاب؛ جهت آنکه اگر[13] حاصل شود تمیزِ آن، هر آینه او مسرور گردد جهت این تخفیف؛ و این سرور منافی عذاب علی الدّوام است.

---

۱. س: ـ را.
۲. س: + که.
۳. س: ـ و آن.
۴. س: ـ است.
۵. فرقان/ ۱۹.
۶. شوری / ۸.
۷. شوری/ ۴۵.
۸. س: من ان اللّه تعالی یقضی بین عباده بالحقّ.
۹. غافر / ۲۰.
۱۰. س: ـ باشد.
۱۱. س: با.
۱۲. س: جزای.
۱۳. س: که این.

الفصل الخامس

فی النبوّة

النبیّ وهو الإنسان المُخبِر عن اللّه تعالی بغیر واسطة أحدٍ من البشر؛ وفیه مباحث.

فصل پنجم از فصولِ باب حادی عشر در نبوّت پیغمبر است؛ و نبیّ انسانی است خبر دهنده از جانب اللّه تعالی به غیر واسطهٔ اَحَدی از بشر.

بدان که میانهٔ انسان و مُخبِر از [۲۷] جانب اللّه تعالی به غیر[1] واسطهٔ اَحَدی از بشر عموم و خصوص مِنْ وجه است. جهت آنکه انسان پیدا می‌شود که مُخبر از اللّه تعالی نیست؛ و مُخبِر از اللّه تعالی پیدا می‌شود بدون آنکه انسان باشد[2]. در تعریف نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ به قید «انسان»[3] بیرون رفت جبرئیل ـ علیه السلام ـ؛ و به قید آنکه مخبر از اللّه تعالی است[4] بیرون رفت انسان مخبر[5] از غیر اللّه تعالی؛ و به

---

۱. س: ـ غیر.
۲. س: ـ باشد.
۳. س: ـ به قید انسان.
۴. س: ـ است.
۵. س: غیر مخبر.

قید «بی واسطهٔ بشر» بیرون رفت امام؛ از جهت آنکه امام ـ علیه السلام ـ خبر می‌دهد از اللّه تعالی به واسطهٔ بشر که آن پیغمبر است ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ.

تنبیه: بدان که معنی «نبیّ» شرعاً آن است که بیان شد؛ فَاَمّا به حسب لغت نبیّ مأخود است از «نَبَأ» و نبأ به معنی خبر است؛ گفته می‌شود در کلام عرب: «نَبَأَ» و «أنبأَ» یعنی أَخبَرَ؛ و نبیّ بر وزن فعیل است یعنی فاعل؛ و سیبویه گفته است که هیچ کس از عرب نمی‌گوید: «تَنَبَّأ» را بر وزن همزه،[1] و همزه را در نبیّ ترکیب کرده‌اند چنانچه ترک کرده‌اند در بریّه؛ و تصغیر نبیّ «نُبَیّ» است مثل نُبَیْع، و تصغیر نَـبْوَه[2] «نُبَیَّه» است مثل نُبَیْعَة، و جمع نبیّ «نبّاء» و «انبیا»ست؛ و نیز در کلام عرب[3] نبیّ به معنی طلوع آمده است، چنانچه گفته می‌شود که: «نَبَأتْ علی القوم نَبْأً و نُبُوءً[4] إذا طلعتْ علیهم» و نیز «نَبْأ»[5] در کلام عرب به معنی خروج حَبّات آمده است، چنانچه گفته می‌شود: «نبأتْ من الأرض إذا خرجَتْ منها إلی أخری»؛ و «نَبَأَتْ به الأرض؛ جائَت به.»[6]

و بدان که فرق میان نبیّ و رسول آن است که نبیّ انسانِ مخبر است از اللّه تعالی به غیر واسطهٔ احدی از بشر، اعمّ از آنکه با او کتاب باشد یا نه؛[7] و رسول انسانی است که خبر دهد از اللّه تعالی بی واسطهٔ[8] احدی از بشر و او را کتاب باشد، مثل قرآن. پس معنی نبیّ اعمّ است و معنی رسول اخصّ.[9]

الأوّل فی نبوّة نبیّنا ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ محمّد بن عبداللّه بن عبدالمطّلب بن عبد مناف؛ لأنّه ظهر علی یده المعجزة کالقرآن وانشقاق القمر ونبوع[10] الماء[11] من بین أصابعه وإشباع الخلق الکثیر من الطعام

---

۱. یعنی همزهٔ آن را تلفظ نمی‌کنند و تنبّیٰ می‌خوانند، نه «تَنَبَّأَ».
۲. نَبْوَة: تپه، بلندی.
۳. س: ـ عرب.
۴. س: القوم انباء نباء.
۵. س: نبی.
۶. نبأَت به الأرض أی جائت به؛ یعنی جائت الأرض بحیّه؛ یعنی زمین دانه را برآورد و رویاند.
۷. س: ـ یا نه.
۸. س: بواسطه.
۹. س: + و فیه مباحث.
۱۰. س: ینبوع.
۱۱. س: ـ الماء.

القلیل و تسبیح الحصیٰ فی کفّه و هی أکثر من أن تُحصیٰ[۱].

یعنی در این فصل خامس پنج بحث است: اوّل از مباحث در بیان نبوّت نبیّ است ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ؛ و حقّیّت نبیّ ما ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ مستلزم آن است که اعتقاد کنی حقّیّت جمیع انبیا را ـ صلّی اللّه علیهم أجمعین ـ پس می‌گوییم که محمّد ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ رسول اللّه تعالی است به حقّ به خلق. از برای آنکه معجزه بر دست آن حضرت ظاهر شد؛ و معجزه «ثبوت ما لیس بمعتادٍ» است با خَرْقِ عادت و مطابقهٔ دعوی؛[۲] و ذکرِ خرقِ عادت لغو نیست، بلکه بیان آن کلام است؛ و بیان این در این مختصر لایق نیست.

و معجزات که بر دست مبارک آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ واقع شده است، مثل قرآن کریم و فرقان عظیم که نیامده است او را مبطلی «لا من بین یَدَیه و لا من خلفه» و بیان آنکه قرآن بر دست محمّد ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ ظاهر شده است، ظاهر و مبیّن است به تواتر موافق و مخالف.

و بیان آنکه قرآن معجزه است؛ جهت آنکه محمّد ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ تحدّی کرد به این قرآن فصحا و بلغای عرب را، چنانچه گفت پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ به کفّار که: «اگر قبول ندارید قول مرا، پس بکنید مثل این فعل که آوردن قرآن است» چنانچه در قرآن واقع است: ﴿وَ إِنْ کُنْتُمْ فِی رَیْبٍ مِمَّا نَزَّلْنٰا عَلَیٰ عَبْدِنٰا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِن مِثْلِهِ﴾[۳] و نیز در قرآن واقع است: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالجِنُّ عَلَیٰ أَنْ یَأْتُوا بِمِثْلِ هٰذا القُرْآنِ لا یَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَو کٰانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِیراً﴾[۴]. و چون پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ تحدّی نمودند به آنکه کفّار می‌خواستند که مال و نفس خود را محافظت کنند و باعثْ آوردنِ قرآنِ موجود بود، نتوانستند.

و دیگری از معجزات که مصنّف ـ قدّس اللّه سرّه ـ بیان فرموده‌اند، انشقاق قمر

---

۱. س: أحصی. ۲. کلام شارح در تعریف معجزه برگرفته از سخن خواجه طوسی است.

۳. «و اگر در آنچه بر بندهٔ خویش فرو فرستادیم، تردید دارید، سوره‌ای همانند آن بیاورید» بقره/۲۳.

۴. «بگو اگر جنّ و انس گرد آیند که نظیر این قرآن را بیاورند، نمی‌توانند، گرچه بعضی پشتیبان برخی دیگر باشند» اسراء/ ۸۸.

است. مخفی نماند که جمیع اصحاب شجره متّفقند در آنکه سحر اثر نمی‌کند در آسمان؛ و چون حضرت پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ اشارهٔ عالی کرد به قمر، به دو نصف شد و باز [۲۸] عمود کرد هر یک به دیگری.

و یکی دیگر از معجزات مذکور روان شدنِ چشمهٔ آبی است از میان اَصابعِ آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ و این معجزه موقعی[1] بود که حضرت محمّد ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ از غزوهٔ تبوک مراجعت نمودند و تشنگی بر اصحاب غلبه کرد. چشمهٔ آب از اصابع روان شد به نوعی که جمیع سیراب شدند؛ و شکّی نیست در آنکه این معجزه زیاده بود از معجزهٔ موسی که آن انفجار آب بود به ضربِ عصا بر حجر.

و دیگر از اعجازِ آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ سیراب شدنِ خلقِ بسیار بود از طعام قلیل؛ و این مکرّر واقع شد؛ و بیان آن، آن است که چون آیهٔ ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِينَ﴾[2] نازل شد، حضرت محمّد ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ گفت به[3] امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ که «شَوِّ فَخْذَ شاةٍ[4] و جئنی بعینٍ من لبنٍ وادْعُ لی بنی أبیكَ بنی هاشم»؛ پس امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ بریان کرد ران گوسفند، و ظرف پُرشیر مهیّا کرد، و بنی هاشم را طلب کرد، و ایشان چهل نفر بودند. پس ایشان از این رانِ گوسفند خوردند تا همه سیر شدند و هیچ قصوری در آن نشد مگر اثرِ اَصابعِ ایشان؛ و همه سیر خوردند از ظرف شیر تا آن مقدار که کافی شد[5] ایشان را و شیر همچنان به حال خود بود که اصلاً کم نشد؛ و چون بعد از اَکل و شُربِ مذکور، پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ اراده کرد که ایشان را دعوت کند، ابولهب گفت: «محمّد ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ کاذب است، و سحر کرد شما را» پس این جماعت برخاستند[6]، قبل از آنکه محمّد ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ ایشان را به ایمان دعوت کند؛ و چون روز دیگر شد، گفت به[7] امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ: «افْعَل ما فَعَلتَ» یعنی بکن آنچه کردی؛

---

۱. س: مجملی.
۲. «خویشاوندان نزدیک خود را انذار کن» شعراء / ۲۱۴.
۳. س: پس.
۴. س: شاةً.
۵. س: ـ شد.
۶. س: برخواستند.
۷. س: یا.

که آن بریان کردن ران گوسفند بود و آوردنِ ظرف شیر و طلب آن جماعت. پس حضرت امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ در روز دویم[۱] کرد چنانچه روز اوّل کرده بود؛ و چون پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ در روز دویم[۲] اراده کرد که ایشان را بعد از اَکل و شرب دعوت کند به اللّه تعالی، ابوالهب باز به طریق روز اوّل اعادهٔ کلام خود نمود؛ و چون روز سیّم شد، محمّد ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ گفت به امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ که: «افْعَل ما فَعَلتَ»؛ پس امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ در روز سیّم کرد آنچه که در روز اوّل و دویم[۳] کرده بود و چون روز سیّم آن جماعت اَکل و شرب کردند، محمّد ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ ایشان را دعوت به کلمهٔ شهادت کرد و[۴] گفت: «مَن آمن أوّلاً فالخلافة[۵] من بعدی له»؛ پس اجابت نکرد بنی هاشم و حضرت امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ اجابت کرد قول پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ را و اظهار کلمهٔ شهادت نمود و بیعت کرد پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ را.

و دفعهٔ دیگر آن بود که جابر روز خندق ذبح کرد عناق را؛ و نان کرد صاعی جو را؛ و نزد پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ آمد و خواند آن حضرت را به طعام؛ پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ فرمودند: «أنا و أصحابی»، یعنی «من و اصحاب من» جابر گفت: «نَعَم». و بعد از این مراجعت کرد جابر و به زن خود خبر داد که پیغمبر با ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ اصحاب می‌آیند. زوجهٔ جابر گفت که: «تو طلب نمودی و خواندی ایشان را جهت طعام؟!» جابر گفت: «نه بلکه نبیّ فرمودند ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ که: «أنا و أصحابی». «زوجهٔ جابر گفت که: «پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ اَعرَف است به آنچه گفته است.» و چون پیغمبر نزد جابر آمد، فرمودند که: «ما عندکم؟» جابر گفت: «ما عندنا إلّا عناقٌ فی التنور وصاعٌ من شعیرٍ أخبزناه»؛ یعنی جابر گفت که: «نزد ما چیزی نیست إلّا بزغاله‌ای در تنور وصاع جو که نان کرده‌ایم.» پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ فرمودند که: «أقعد أصحابی عشرةً عشرةً؛»[۶] یعنی

---

۱. س: دوم. ۲. س: دوم. ۳. س: دوم.
۴. س: ـ و. ۵. س: ـ فالخلافة. ۶. س: عشیرةً عشیرةً.

«بنشان اصحاب مرا ده ده.» و جابر ایشان را نشاند به طریقی که مذکور شد؛ و اصحاب پیغمبر خوردند از آن بزغاله وصاعِ جو که نان شده بود تا آنکه همه سیر شدند.

و معجزهٔ دیگر، تسبیح گفتنِ سنگریزه در کف پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ است[1]. و معجزات ظاهر بر دست پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ زیاده از آن است که توان شمرد در این مختصر.

وادّعی النبوّة؛ فیکون صادقاً وإلّا لزم إغراءُ المکلّفین بالقُبح؛ فیکون محالاً.[2]

یعنی محمّد ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ دعویِ نبوّت کرد؛ و هر کس که ظاهر شود بر دست آن کس معجزه و دعویِ نبوّت کند، پس آن کس صادق است در دعوی و رسولِ حقّ است. پس محمّد ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ صادق است در دعوی خود و رسولِ حقّ است.

امّا ثبوت صغری ـ یعنی آنکه محمّد ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ دعویِ نبوّت کرد ـ ظاهر است به تواتر مخالف و موافق.

و امّا ثبوت کبری ـ یعنی کلّ آن کس که ظاهر شود بر دست او **[۲۹]** معجزه و دعویِ[3] نبوّت کند، صادق است در دعوی خود و رسولِ حقّ است ـ از برای آنکه معجزه دلالت می‌کند بر تصدیق اللّه تعالی بر دعوی‌ای که پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ کرد؛ و هر کس را که اللّه تعالی تصدیق کند بر قول او، شکّی نیست که آن کس صادق است؛ که اگر صادق نباشد، لازم می‌آید اغرای مکلّفین به قُبح؛ و اغرای مکلّفین به قُبح، قبیح است به حسب عقل. پس اغرای بر اللّه تعالی محال باشد. این است[4] حاصل کلام مصنّف ـ قدّس اللّه سرّه ـ.

الثانی: فی وجوب العصمة. العصمة لطفٌ خفیّ یفعله اللّه تعالی

---

۱. س: ـ است. ۲. س: ـ فیکون محالاً. ۳. س: دعوت.
۴. س: ـ این است.

بالمكلّف بحيث لا يكون له داعٍ إلى ترك الطاعة و لا ارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك.

دویم از مباحث مذکور، وجوبِ عصمت نبیّ است ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ، برای اثبات آن[۱] ما محتاجیم اوّلاً به تصوّر عصمت، و چون معنی عصمت ظاهر شود[۲] بعد از آن تقریر شود دلیل بر وجوب عصمت.

بدان که عصمت لطفی است پنهانی[۳] که می‌کند اللّه تعالی آن لطف را به مکلّف به حیثیتی که نمی‌باشد[۴] این مکلّف را داعی به ترک طاعت، و نباشد داعی به ارتکاب با قدرت که در غیر این صورت[۵] نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ بر ترکِ طاعت و ارتکابِ معصیت مستحقِّ مدح و ثواب نمی‌شد؛ جهتِ فعل طاعت و ترک معصیت، چنانچه عقل مدرک این است؛ و به حسب نقل نیز پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ قادر است بر ترک طاعت و ارتکاب معصیت؛ چنانچه درکلام اللّه واقع است خطاب به پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾[۶] و ﴿لا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلٰهاً آخَرَ﴾[۷] از برای آنکه نهی با عدم قدرتْ عبث است و عبثْ قبیح؛ و اللّه تعالی منزّه است از فعلِ قبیح، چنانچه مذکور شد. پس پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ قادر است بر ترکِ طاعت و ارتکابِ معصیت عقلاً و نقلاً.

لأنّه لو لا ذلك لم‌يحصل الوثوق بقوله؛ فينتفي فائدة البعثة؛ و هو محال.

و بیان آنکه واجب است عصمت نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ از برای آنکه اگر عصمت نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ واجب نباشد، هر آینه جایز خواهد بود بر نبیّ

---

۱. س: ـ برای اثبات آن. ۲. س: + و. ۳. س: ـ پنهانی.
۴. س: نهی باشد. ۵. س: ـ که در غیر این صورت.
۶. «بگو همانا من بشری چون شمایم که به من وحی می‌شود» فصّلت /۶.
۷. «درکنار خداوند، خدای دیگری قرار مده» اسراء/ ۲۲.

ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ معصیت؛ و هر محلّ که جایز باشد بر نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ معصیت، حاصل نباشد وثوق و اعتماد بر قول نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ. جهت آنکه هر محلّ جایز باشد بر نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ معصیت، محتمل خواهد بود کذب بر نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ و محتمل خواهد بود صدورِ فعلِ قبیح از نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ علوّاً کبیراً؛ و بر این تقدیر فایدهٔ بعثت منتفی باشد و آنچه غرض از بعثت است، حاصل نشود و آنچه پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ دعوی کرده است، عمل نشود. جهت آنکه اعتماد بر قول آن حضرت نباشد؛ و انتفای فایدهٔ بعثت محال است. از برای آنکه لازم می‌آید از انتفای فایدهٔ بعثتْ عبث؛ و عبثْ قبیح است و قبیح صادر نیست از اللّه تعالی چنانچه گذشت. پس ثابت شد وجوب عصمت نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ.

و نیز لازم می‌آید از عدم وجوب عصمت، اجتماع ضدّین که آن وجوب متابعت نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ و عدم متابعت نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ در زمان واحد است[1]. اوّل آنکه واجب است متابعت نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ از برای آنکه نبیّ است ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ و عدم متابعت نبیّ از برای آنکه متابعتِ مذنبْ حرام است.

و دلیل بر وجوبِ عصمت نبیّ[2] بسیار است و اینجا اکتفا به آنچه مذکور شد می‌شود؛ و عقل حاکم است به این؛ واللّه أعلم.

الثالث: فی أنّه معصوم من أوّل عمره إلی آخره، لعدم انقیاد القلوب إلی طاعة من عُهِد منه[3] فی سالف عمره أنواع المعاصی والکبائر وما تنفر[4] النفسُ منه.

سیّم از مباحث خمسه در آن است که نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ معصوم است از اوّل عمر تا آخر عمر از جمیع انواع معاصی عمداً و سهواً. از برای آنکه اگر پیغمبر

---

۱. س: ـ است. ۲. س: + است. ۳. س: ـ منه.
۴. س: ینفّر.

ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ از اوّل تا آخر عمر معصوم نباشد، لازم می‌آید که فایدهٔ بعثت منتفی باشد؛ از برای عدم انقیاد قلوب به طاعت کسی که متعهّد شده است آن کس در سابقِ عمرِ خود چیزهایی را که نفس متنفّر باشد از آن چیزها یا از آن کس که مرتکب آن چیزها گشته؛ و هر محلّ که قلوبْ انقیادِ طاعتِ پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ نکند، متابعت نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ حاصل نشود. پس آنچه غرض از بعثت است حاصل نشود و[1] لازم آید که اللّه تعالی [۳۰] عبث کرده باشد ـ علوّاً کبیراً ـ با وجود آنکه اللّه تعالی غنیّ است از جمیع ما سِوای خود و عبثْ قبیح است، چنانچه گذشت. پس واجب است که نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ از اوّل عمر تا آخر عمر معصوم باشد و منزّه از جمیع گناهان صغیره و کبیره عمداً و سهواً.

و به این بیان باطل شد[2] قول اشاعره که ایشان می‌گویند که نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ می‌باید که منزّه باشد از کبایر و صغایر خسیسه بعد از بعثت مطلقاً و از صغایر غیر خسیسه عمداً لا سهواً؛ و نزد بعضی از اشاعره و معتزله جایز است صدور صغایر عمداً؛ و اینها همه باطل است ـ چنانچه گذشت ـ و عقل حاکم است بر بطلان مذهب مذکور و شکّی نیست در این.

الرابع: یجب أن یکون النبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ أفضل أهل زمانه لقبح[3] تقدیم المفضول علی الفاضل عقلاً ونقلاً؛ لأنّه قال اللّه تعالی: ﴿أَفَمَنْ یَهدِی إِلَی الحَقّ أحَقُّ أنْ یُتَّبَع أمَّن[4] لایَهدِی إلّا أن یُهدَیٰ فَمَا لَکُم کَیفَ تَحْکُمُونَ﴾[5].

چهارم از مباحث خمسه در افضلیتِ نبیّ است ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ و نبیّ اَفضلِ اهلِ زمان خود که مبعوث است به ایشان باشد که اگر پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ اَفضلِ زمان خود نباشد، یا مفضول باشد یا مساوی است؛ و این هر قسم باطل است. امّا اوّل از برای آنکه قبیح است تقدّم مفضول که ناقص است بر فاضل کامل

۱. س: ـ و.
۲. س: شدن.
۳. س: بقبح.
۴. س: اَم.
۵. یونس/ ۳۵.

که مکمّل است به حسب عقل. از برای آنکه عقل حاکم است بر آنکه قبیح است تقدّم مفضول بر فاضل، و این بدیهی است؛ و تقدّم مساوی بر مساوی نیز ممتنع است، چنانچه[1] ممتنع است ترجیح بلا مرجّح. امّا بـه حسب نـقل، چـنانچه وارد است در قرآن: ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي﴾[2] إلی آخره، الآية.

تنبیه: بدان که نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ نیز افضل است از ملائکه عقلاً و سمعاً.

امّا به حسب عقل از جهت آنکه بشر را امور متضادّه هست از برای قوّت عقلی، و شواغل در طاعت علمیه و عملیه، مثل شهوت و غضب؛ و شکّ نیست در آنکه مواظبت بر طاعات و عبادات و تحصیل کمالات، به قهر و غلبه بر چیزی است[3] که ضدّ قوت عقلی باشد؛ و اَبلغ است در استحقاق ثواب؛ و معنی اَفضلیت زیـادت استحقاق ثواب است.

و به حسب نقل چنانچه در قرآن وارد است: ﴿وَإِذْ قُلْنا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إِلّا إِبْلِيسَ أَبىٰ و اسْتَكْبَرَ وَكانَ مِنَ الكافِرينَ﴾[4]، ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْماءَ كُلَّها ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى المَلائِكَةِ فَقالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْماءِ هَؤُلاءِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ قالُوا سُبْحانَك لا عِلْمَ لَنا إِلّا ما عَلَّمْتَنا إِنَّكَ أَنْتَ العَلِيمُ الحَكِيمُ قالَ يا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بأَسْمائِهِم فَلَمّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمائِهِم قالَ أَ لَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمواتِ والأَرْضِ وأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾[5].

و شکّی نیست که حکیم عالم امر نمی‌کند ملائکه را به سجود، اگر افضل باشند[6] از آدم؛ و نیز شکّی نیست که معلِّم اَفضل است از متعلّم؛ و صـریح است کـه آیـه دلالت می‌کند بر آنکه غرض، اظهار اَفضلیت آدم بود بر ملائکه؛ چون این خفی بود

۱. س: + آنکه.
۲. «آیا آن کسی که هدایت یافت» یونس/ ۳۵.
۳. س: ـ است.
۴. «و تکبّر ورزید و در زمرهٔ کافران قرار گرفت» بقره / ۳۴.
۵. و همهٔ نامها را به آدم آموخت و سپس آنها را بر فرشتگان عرضه داشت. پس گفت: اگر راست می‌گویید به من از نامهای ایشان خبر دهید. گفتند: منزّهی تو، ما را دانشی نیست مگر آنچه که تو به ما آموختی. بدرستی که تو دانا و فرزانه‌ای. فرمود: ای آدم! آنان را از نامهایشان خبر ده. فرمود: آیا به شما نگفتم که من نهان آسمانها و زمین را می‌دانم و می‌دانم آنچه را آشکار می‌دارید و آنچه را پنهان می‌کنید» بقره/۳۱ ـ ۳۳.
۶. س: باشد.

بر ملائکه، اللّه تعالی ظاهر ساخت این را بر ملائکه؛ و پیغمبر ما ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ فرمودند: «أفضل الأعمال أحمزُها» و نیز فرمودند: «أجرُك علی قدرِ فضیلتك»؛ و نیز محمّد ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ افضل جمیع انبیا ـ علیهم السلام ـ است عقلاً و نقلاً.

امّا اوّلاً به جهت آنکه عقل حاکم است به آنکه پیغمبر افضل جمیع انبیا ـ علیهم السلام ـ است. از برای آنکه خاتم پیغمبران است و دین او منسوخ نشود؛ و هر پیغمبر که دینِ او منسوخ نشود، آن پیغمبر اَفضل پیغمبران است. زیراکه عدمِ نسخِ دینِ محمّد ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ دلالت می‌کند بر اَفضلیتِ شرعِ او؛ و هر محلّ شرعِ پیغمبر ما ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ اَفضل باشد از شرایع انبیا ـ علیهم السلام ـ شکّی نخواهد بود در اَفضلیت صاحب شرع نیز. پس محمّد اَفضل باشد از جمیع انبیا ـ علیهم السلام ـ.

و امّا ثانیاً جهت آنکه پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ فرمودند: «أنا سیّد وُلدِ آدم و لا فخرَ و خاتمهم». و این از ضروریّات دین است؛ و اَفضلیت آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ اَظهر من الشمس است؛ پس فراگیر.

الخامس: یجب أن یکون النبیّ[1] منزّهاً عن دنائة الآباء وعن عهر الأمّهات وعن [۳۱] الرذائل الخُلقیة و عن العیوب الخَلقیة، لما فی ذلك من النـقص؛ فیسقط محلّه من القلوب؛ و المطلوب خلافه.

پنجم از مباحث خمسه: واجب است که نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ منزّه و پاک باشد از دنائت پدران، مثل کفر و بدعت؛ و منزّه باشد از صنایع دنیّه مثل حیاکت[2]؛ و از عهرِ[3] مادران می‌باید که منزّه باشد؛ یعنی اُمّهاتِ آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ از اوّل تا آخر همه باید که منزّه باشند[4] از زنا؛ و طهارتِ اُمّهاتِ آن حضرت

۱. س: ـ النبیّ.
۲. بافندگی، درزیگری.
۳. زناکاری، فاجری.
۴. س: باشد.

ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ ظاهر است و احتیاج به دلیل نیست هر کس را که عقل و بصارتی هست؛ و هر کس که اعتقادش خلاف این باشد، هر آینه نیست از سلسهٔ ناجیه، بلکه از اهل جهنّم است؛ نعوذ باللّه من الشیطان الرجیم.

و نیز واجب است که حضرت پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ منزّه باشد از رذایل خلقیه ـ به ضمّ خاء ـ که آن درشتی و غلظت است.

و نیز واجب است که حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ منزّه باشد از عیوب خلقیه ـ به فتح[1] خاء ـ مثل اُبنَه ـ به ضمّ همزه ـ و مثل جُذام و بَرَص و امراض ذمیمه که متنفّر است طبایع از آن.

و منزّه باشد از هر چیزی که دلالت کند بر خسّت صاحب آن[2] و هتک مروّت، مثل اَکل در طُرُق و اَسواق.

از برای آنکه آنچه مذکور شد بالتّمام نقص است در نفس الامر؛ خصوصاً وقتی که نسبت کنیم ما این صفات را به کسی که خالی باشد از این صفات. پس ساقط می‌شود محلّ او که متّصف است به این صفات از قلوب، بر تقدیر اتّصاف او به این عیوب؛ و هر محلّ که متّصف باشد به این عیوب، هیچ‌کس قبول نکند قول او را و تابع او نشود.

و آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ اَفضل باشد از غیر خود مطلقاً، و حال آنکه مطلوب خلاف سقوط محلّ اوست از قلوب؛ یعنی مطلوبْ ثبوتِ محلِّ آن حضرت است در قلوب و وقوع و قرار و ثبات آن حضرت است در دلها. پس دانستی که آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ موصوف است[3] به قوّت رأی و تدبیر و موصوف است به نفس قُدسی به مرتبه‌ای که ما فوق آن نباشد تا رعیّت متابعت کنند به آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ و منقاد باشند از برای او در اوامر و نواهی آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ؛ و اعتقادِ ثابتِ جازمِ مطابق واقع به آن حضرت به ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ نوعی است که مذکور شد؛ و خلاف این هر کس اعتقاد کند، مستحقّ عذاب دائم است.

---

۱. س: کسر. ۲. س: ـ آن. ۳. س: ـ است.

الفصل السادس

فى الإمامة

وفيه مباحث: الأوّل، الإمامة رئاسة عامّة فى الدنيا والدين لشخصٍ من الأشخاص.

فصل ششم از فصول باب حادی عشر در امامت و استحقاقِ امامت است. در این فصل، پنج بحث است:

اوّل: آن است که امامت واجب است در حکمت باری، عزّ اسمه؛ و چون حکم به وجوبِ امامتْ موقوف است به معرفت و دانستنِ امامت، پس مصنّف ـ قدّس اللّه سرّه ـ می‌فرماید که امامتْ ریاستِ عامّه‌ای است در دین و دنیا از برای شخصی از اشخاص.

و ریاستْ جنس است و به قیدِ «عموم» بیرون رفت ریاستِ خاصّ، مثل ریاست اهل قریه؛ و قید «دین و دنیا معاً» اشاره است به آنکه معتبر در امامتْ ریاست است با اعتبار دین و دنیا معاً؛ و قید «لشخصٍ من الأشخاص» اشاره است به آنکه ناچار

است که امام یکی باشد در هر عصری.

تنبیه: بدان‌که امامت در اصل به معنی ایتمام و پیشوا و مقتدا است؛ و در عرف ریاست عامّه، چنانچه مذکور شد؛ و این نصبِ امامتْ واجب است بر اللّه تعالی عقلاً در مذهب حقّ ناجیه؛ و اختلاف واقع است در آنکه نصبِ امام بعد از نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ واجب است یا نه؛ و بر تقدیر وجوب، واجب است بر اللّه تعالی یا بر عباد، عقلاً یا سمعاً.

پس مذهب حقّ آن است که مذکور شد که واجب است بر اللّه تعالی عقلاً و مصنّف ـ قدّس اللّه سرّه ـ بیان می‌فرمایند بعد از این.

و مذهب اهل سنّت آن است که امامت واجب است بر عباد سمعاً.

و اکثری از معتزله و زیدیّه بر آنند که وجوب امامت عقلی است.

و بعضی گفته‌اند عقلی و سمعی است.

و خوارج بر آنند [۳۲] که امامت واجب نیست مطلقاً.

و بعضی گفته‌اند که واجب است نصب امام نزد خوف، و واجب نیست با عدم خوف.

و اینها که مذکور شد، همه باطل است، بلکه واجب است بر اللّه تعالی نصبِ امام هر محلّ که نبیّ نباشد، جهتِ حفظِ شرعِ نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ به حسب عقل، چنانچه مصنّف ـ قدّس اللّه سرّه ـ دلیل گفته‌اند:

وهی واجبة عقلاً؛ لأنّ الإمامة لطف؛ فإنّا نعلم قطعاً أنّ الناس إذا كان لهم رئيس مرشد مُطاع[1] ينتصف للمظلوم من الظالم ويردع الظالم عن ظلمه كانوا إلى الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد؛ وقد تقدّم أنّ اللطف واجب.

امامت واجب است[2] بر اللّه تعالی؛ از جهت آنکه امامت لطف است. زیرا که

۱. س: ـ مطاع. ۲. س: ـ است.

تعریفِ لطفْ صادق است بر امامت و ما می‌دانیم جزماً که هر محلّ انسان را رئیس و مرشدی باشد که داد از برای مظلوم بستاند از ظالم و منع کند ظالم را از ظلم و زجر کند انسان را از معاصی و ایشان را دلالت کند بر طاعت و محافظت ایشان[1] کند از زیادت و نقصان، هر آینه ایشان به صلاح اَقرب باشند و[2] از فساد اَبعد؛ و مقصود از[3] لطف همین است. پس ثابت شد که امامت لطف است و قبل از این گذشت[4] که لطف واجب است بر اللّه تعالی عقلاً. پس نصب امام[5] واجب است بر اللّه تعالی عقلاً؛ و مطلوب همین است.

تنبیه: بدان که حضرت امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ نیز فرموده‌اند: «لایخلو الأرض عن قائم سرٍّ بحجّةٍ إمّا ظاهراً مشهوراً و إمّا[6] خائفاً مقهوراً[7] لئلّا یبطلوا حجج اللّه تعالی و بُنیانَهُ.»

بدان که تصرّف حضرت امام ـ علیه السلام ـ نمی‌باشد مگر به مساعدت رعیّت[8] و قبول رعیّتْ اوامر و نواهیِ حضرت امام ـ علیه السلام ـ را؛ و هر محلّ که متحقّق نشود این امور از رعیّت، متحقّق و ظاهر نمی‌شود تصرّف حضرت امام ـ علیه السلام ـ در جمیع...[9] پس عدم تصرّف حضرت امام ـ علیه السلام ـ از عصیانِ رعیّت است، نه از جانب اللّه تعالی و نه از جانب حضرت امام ـ علیه السلام ـ؛ و هر محلّ محبّان و دوستان بسیار شوند و اعدا کم، ظهور آن حضرت خواهد بود[10].

الثانی: یجب أن یکون[11] الإمام معصوماً.

دویم از مباحث امامت در بیان عصمت امام ـ علیه السلام ـ:[12] واجب است که

---

۱. س: این. ۲. س: ـ و. ۳. س: ـ از.
۴. س: گذشته. ۵. س: امامت. ۶. س: ـ إمّا.
۷. س: مقهور. ۸. س: + و تصرّف آن حضرت. ۹. نسخهٔ اساس ناخواناست.
۱۰. س: ـ بود. ۱۱. س: ـ أن یکون. ۱۲. س: + و.

امام ـ علیه السلام ـ معصوم باشد.

تنبیه: بدان که دلیل بر عصمت امام ـ علیه السلام ـ عقلی است و نقلی؛ و مصنّف ـ قدّس اللّه سرّه ـ یک[1] دلیل عقلی بیان کرده و یک دلیل نقلی.

امّا عقلی یکی آن است که اگر امام معصوم نباشد، لازم می‌آید تسلسل. دویم[2] آنکه اگر امام معصوم نباشد، لازم می‌آید یکی از دو امر محال: انتفایِ فایدهٔ نصب امام یا سقوط امر به معروف و نهی از منکر. سیم آن است که امام ـ علیه السلام ـ حافظ شرع است و[3] واجب است که معصوم باشد.

امّا نقلی، چنانچه در قرآن وارد است در جواب ابراهیم ـ علیه السلام ـ در محلّی که طلب امامت کرد از برای ذریّت خود: ﴿وَ إِذا ابْتَلَىٰ إِبْراهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِماتٍ[4] فَأَتَمَّهُنَّ قالَ إِنِّي جاعِلُكَ لِلنّاسِ إِماماً قالَ وَ مِنْ ذُرِّيَتِي قالَ لايَنالُ عَهْدِي الظّالِمِينَ﴾[5] عن...[6]

وإلّا تسلسل؛ لأنّ الحاجة الواقعة إلى الإمام هى ردّ الظالم عن ظلمه والانتصاف للمظلوم منه؛ فلو جاز أن يكون غير معصومٍ افتقر إلى إمامٍ[7] آخر وتسلسل و هو محال؛[8] إذ لو فعل المعصية، فإن وجب الإنكار عليه سقط محلّه من القلوب وانتفت فائدة نصبه، وإن لم يجب سقط وجوب[9] الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر وهو محال؛ ولأنّه حافظ للشرع فلابدّ من عصمته[10] ليؤمن[11] من[12] الزيادة و النقصان.

---

۱. س: ـ یک.
۲. س: دوم.
۳. س: ـ و.
۴. س: کلمات.
۵. «آن گاه که پروردگار ابراهیم او را به اموری چند آزمود و او همه را به جای آورد، فرمود: من تو را پیشوای مردم قرار دادم. ابراهیم گفت: آیا از فرزندانم نیز کسی پیشوا خواهد شد؟ فرمود: پیمان من به ستمکاران نخواهد رسید.» بقره / ۱۲۴.
۶. نسخهٔ اساس ناخواناست.
۷. س: ـ إمام.
۸. س: ـ و هو محال.
۹. س: ـ وجوب.
۱۰. س: عصمه.
۱۱. س: لتومن.
۱۲. س: ـ من.

یعنی اگر واجب نباشد که امام معصوم باشد، هر آینه جایز خواهد بود تسلسل؛ و[1] تسلسل مرتفع خواهد بود؛ بر هر تقدیر لازم باطل است؛ پس ملزوم مثل اوست؛ یعنی آنکه امام معصوم نباشد نیز باطل است و [۳۳] بیان ملازمت ظاهر است. جهت آنکه حاجتی که ثابت است عباد را و داعی است به امام، بدرستی که آن حاجت داعی از جهت اموری است که نزدیک می‌شوند عباد به عبادت و دور می‌شوند از معصیت، مثل منع ظالم از ظلمِ او و انصاف دادن از برای مظلوم از ظالم؛ و از برای آنکه امام ـ علیه السلام ـ لطف است. زیرا که جایز است که عباد ترکِ عبادت کنند و مرتکب معصیت شوند؛ جهت آنکه ایشان معصوم نیستند. پس اگر جایز باشد که امام ـ علیه السلام ـ غیر معصوم باشد، جایز باشد خطا بر امام و ترکِ طاعت و ارتکابِ معصیت، و احتیاج شود به امام دیگر. پس امام دویم[2] لطف باشد نسبت به امام اوّل، و این[3] ضرورت است؛ جهت آنکه اشتراک در علّت مستلزمِ اشتراک در معلول است؛ و این امام دیگر بر تقدیر عدم عصمت محتاج باشد به امام ثالث؛ و این ثالث[4] به رابعی و این رابع به خامس و این خامس به سادس همچنین إلی غیر النهایة. از جهت آنکه ممتنع است دور و ممکن[5] نیست. پس اگر جایز باشد که امام غیر معصوم باشد، برود سلسلهٔ ائمّه إلی غیر النهایة؛ و فی‌الجملة لازم آید تسلسل.

و دلیلی دیگر آن است که اگر امام معصوم نباشد، لازم می‌آید یکی از دو امر محال که آن انتفای فایدهٔ نصب امام است یا سقوط امر به معروف و نهی از منکر. از برای آنکه امام اگر معصوم نباشد و معصیت کند، خالی از آن نیست که واجب است انکار بر فعل معصیت یا واجب نیست انکار؛ اگر واجب است انکار بر فعل معصیت، ساقط می‌شود محلّ امام از دلها و منتفی می‌شود فایدهٔ نصب امام که آن متابعت

۱. س: ما. ۲. س: دوم. ۳. س: ـ و این.
۴. س: ـ و این ثالث. ۵. س: ـ و ممکن.

احوال و افعال امام ـ علیه السلام ـ است از برای حصول قُرب به طاعت و بُعد از معصیت به سبب امام ـ علیه السلام ـ. پس نصبِ امامْ عبث باشد و عبث بر اللّه تعالی محال است، چنانچه گذشت؛ و حال آنکه طاعتِ امام واجب است، چنانچه در قرآن واقع است: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ و أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أولُوا الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾[1]؛ پس منتفی است وجوب انکار بر امام؛ و اگر واجب نباشد انکار بر امام، ساقط می‌شود امر به معروف و نهی از منکر؛ و سقوط امر به معروف و نهی از منکر محال است، چنانچه بعد از این در آخر باب مذکور خواهد شد، إن شاء اللّه تعالی؛ و هر چیز که مستلزمِ محال است، محال است. پس[2] معصیت امام محال است و واجب است که امام معصوم باشد.

و دلیل دیگر آن است که واجب است که امام معصوم باشد. جهت آنکه امام ـ علیه السلام ـ حافظ است از برای شرع؛ و هر[3] حافظ شرعِ را، به آن طریق که مذکور شد، واجب است که معصوم باشد. امّا بیان صغری جهت آنکه امامت ریاست است در دین و دنیا، چنانچه گذشت؛ و امّا بیان کبری ـ یعنی آن کس که حافظ شرع باشد به این طریق که مذکور شد، واجب است که معصوم باشد ـ از برای آنکه کسی که حافظ شرع باشد، ناچار است که امین باشد نزد عباد از تغیّر شیءای[4] از احکام به زیادت و نقصان؛ که اگر امین نباشد، نمی‌ماند وثوق و اعتماد بر قول و فعلِ او در محلّ اعتماد...[5] بر قول و فعل امام ـ علیه السلام ـ. پس عباد متابعت نکنند، پس خلل رسد به ریاست عامّ و منتفی شود فایدۀ امامت؛ و این باطل است.[6]

و دلیل بر آنکه واجب است که امام ـ علیه السلام ـ معصوم باشد به حسب نقل، چنانچه در قرآن واقع است: ﴿لاٰ يَنٰالُ عَهدِی الظّٰالِمِينَ﴾ که مراد به این «عهد» عهد امامت است. از برای آنکه صدر آیه دالّ بر این است، چنانچه گذشت. این است

۱. «از خدا و رسول و صاحبان امر پیروی کنید.» نساء / ۵۹.
۲. س: عدم.
۳. س: +کس.
۴. س: شیء.
۵. نسخهٔ اساس ناخواناست.
۶. س: +کقوله تعالی لا ینال عهدی الظالمین.

بیان کلام مصنّف قدّس اللّه سرّه.

تنبیه: بدان که غرض از نصبِ امام ـ علیه السلام ـ این است[1] که امام لطف است نسبت به مکلّف. اگر امام معصوم نباشد و اقدام کند بر معصیت، هر آینه امام مُغری باشد از برای مکلّف به معصیت و مبعِد باشد از برای مکلّف از طاعت. پس امامْ لطف نباشد جهت مکلّف؛ و این باطل است.

و دلیل دیگر [۳۴] آن است که امامت از اعظم نعمتها است و قُبحِ معصیت از امام، اَعظمِ قبایح است به حسب عقل و به حسب نقل. امّا به حسب عقل، بیان آن ظاهر؛ و به حسب نقل، قول اللّه تعالی دلیل است بر این: ﴿یا نِساءَ النَبِیّ مَن یَأتِ مِنْکُنَّ بِفٰاحِشَةٍ مُبَیَّنَةٍ یُضٰاعَف لَهٰا العَذٰابُ ضِعفَینِ﴾[2] و حدّ حرّ[3] دو[4] برابر حدّ عبد است. پس ظاهر شد که واجب است عصمت امام ـ علیه السلام ـ؛ و آن جماعت که قائل به عصمت نیستند، قول ایشان فاسد است. چرا که امام معصوم باشد از اوّل تا آخر عمر و منزّه باشد از صغایر و کبایر عمداً و سهواً؛ و عدم ذکر، از این جهت[5] است که چون امام قائم ـ علیه السلام ـ مقام و نائب مناب نبیّ است ـ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ـ، پس امام منزّه می‌باید باشد[6] از جمیع آن چیزها که پیغمبر از آن منزّه بود؛ و این به مقایسه[7] معلوم می‌شود، اگر چه ذکر این اَولی بود؛ و نیز قول اللّه تعالی دالّ است بر این: ﴿وَ أنْفُسَنٰا وَ أنْفُسَکُمْ﴾[8].

الحمدللّه الذی وفّقنا علی ما هدانا و معرفة اللّه تعالی و معرفة النبیّ و الأئـمّة الهُدیٰ و الإقرار بجمیع ما جاء به النبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ.

---

۱. س: ـ این است.

۲. «ای زنان پیامبر! هر یک از شما دچارکار ناشایست آشکار شود، عذاب او دو چندان می‌شود.» احزاب / ۳۰.

۳. س: خرد. ۴. س: ـ دو. ۵. س: + آن.

۶. س: ـ باشد. ۷. س: مقابه.

۸. بخشی از آیهٔ مباهله (آل عمران / ۶۱) است که پیامبر در مباهله با مسیحیان، از امیرالمؤمنین (ع) به عـنوان نفس خود یاد می‌کند.

الثالث: الإمام يجب أن يكون منصوصاً عليه؛ لأنّ العصمة من الأمور الباطنة التى لايعلمها إلّا اللّه؛ فلا بدّ من تعيين من يعلم عصمته عليه نصّاً أو بإظهار المعجزة على يده تدلُّ على صدقه.[1]

سیم از مباحثِ خَمس، در طریقِ معرفتِ امام ـ علیه السلام ـ است. اتّفاق کرده‌اند خاصّ به آنکه امامت ثابت می‌شود به نصّ از اللّه تعالی و[2] کسی که دانا کند او را اللّه تعالی به امامت، که آن نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ باشد یا امام.

امّا مذهب اهل سنّت آن است که ثابت می‌شود امامت به بیعت اهل حلّ و عقد. و موافق ایشان است صالحیّه از زیدیّه.

و جارودیّه می‌گویند که امامت ثابت می‌شود به خروج هر فاطمی عامّ از عالم زاهد به سیف.

و جمعی دیگر می‌گویند که امامت ثابت است به میراث؛ و این نزد قائلین به امامتِ عبّاس است.

و مذهب حقّ شیعه آن است که امام واجب است که منصوصٌ علیه باشد. از برای آنکه عصمت از امور باطنه است؛ آن چنان امور باطنه که او را نمی‌داند مگر اللّه تعالی که عالم الغیوب است یا کسی که اللّه تعالی او را عالم گردانیده باشد به امور باطنه که پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ یا امام ـ علیه السلام ـ است[3]. پس ناچار است از تعیین کسی که می‌داند آن کس عصمت امام ـ علیه السلام ـ را که آن کس نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ و امام ـ علیه السلام ـ است؛ یا به اظهار معجزه بر دست امام ـ علیه السلام ـ وقتی که دعوی امامت کند؛ و چون دعویِ امامت کند و معجزه[4] بر دست او ظاهر شود، دلالت می‌کند بر صدق امام. زیرا که ظهورِ معجزه بر دست امام

۱. س: ـ تدّل علی صدقه. ۲. س: ـ و. ۳. س: ـ است.
۴. س: + بردست.

ـ علیه السلام ـ فعل اللّه تعالی است، چنانچه گذشت در مبحث نبوّت.

تنبیه: بدان که مؤیّد اینکه واجب است که امام ـ علیه السلام ـ منصوصٌ علیه باشد از اللّه تعالی به یکی از این وجوه [1] ـ که مذکور شد ـ آن چیزی است که مروی است از امام محمّد مهدی ـ علیه السلام ـ که آن حضرت در حالت کودکی سؤال کرد از پدر خود امام حسن عسکری ـ علیه السلام ـ که چه چیز است مانع که قوم اختیار می‌کنند امامی از برای نفسهای خود؟ پس امام حسن ـ علیه السلام ـ گفتند که اختیارِ امام آیا بر مصلح است یا مفسد؟ حضرت امام محمّد مهدی ـ علیه السلام ـ فرمودند: بلکه بر مصلح است. پس حضرت امام حسن عسکری ـ علیه السلام ـ فرمودند که آیا جایز است که آنچه قوم اختیار می‌کنند بر مفسد باشد بعد از آنکه نداند اَحَدی آنچه در دل غیر باشد از صلاح و فساد؟ حضرت امام محمّد مهدی ـ علیه السلام ـ فرمودند که بلی. پس حضرت امام حسن ـ علیه السلام ـ فرمودند مؤیّد قول خود واقعهٔ موسی ـ علیه السلام ـ را که موسی با وفور عقل و کمال علم و نزول وحی بر موسی ـ علیه السلام ـ، اختیار کرد از اعیان قوم خود و وجوه عسکر خود از برای میقات ربّ خود هفتاد مرد را از کسی که شکّ نداشت در ایمان ایشان و اخلاص ایشان؛ و اختیار موسی بر منافقین واقع شد، چنانچه قرآن ناطق است. پس دانستیم که هیچ کس را اختیاری نیست که عالم [2] باشد بما یخفی الصدور؛ و قدر و منزلتی نیست مهاجرین و انصار را بعد از وقوع اختیار انبیا [۳۵] و ائمّه ـ علیهم السلام ـ. این است حاصل کلام؛ و مروی است [3] از نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ: «من مات و لم‌یعرف إمام زمانه مات میتة جاهلیّة» و این نیز دلالت می‌کند بر معرفت امام در زمان او؛ و معرفت امام حاصل نمی‌شود از برای جمیع امّت مگر به نصّ کسی که خلاف نباشد در صدقِ او.

---

۱. منظور دو وجه، اعلام معصوم و اظهار معجزه است.
۲. س: عام.
۳. س: ـ است.

الفصل الرابع: يجب أن يكون الإمام أفضل من الرعية لما تقدّم فی النبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ.

چهارم از مباحث امامت در افضلیّت[1] امام ـ علیه السلام ـ است. واجب است که امام ـ علیه السلام ـ اَفضل و اَکمل باشد در فضایل از جمیعِ رعیّت در جمیع کمالات، چنانچه قبل از این در نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ از دلاَیل و حججِ گذشت و رجوع کن به آن که ذکر آن ثانیاً احتیاج نیست؛ و اختصار شد بر آنکه گذشته است از دلایل و کلام.

الفصل الخامس: الإمام بعد رسول اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ علیّ بن أبی‌طالبٍ ـ علیه السلام ـ للنصّ المتواتر من النبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ[2] و لأنّه أفضل أهل زمانه[3] لقوله تعالی: ﴿وَأَنْفُسَنٰا وَأَنْـفُسَكُمْ﴾[4] ومساوی الأفضل أفضل؛ ولاحتياج النبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ إليه فی المباهلة؛ فيكون هو الإمام.

پنجم از مباحث امامت در تعیین امامت بعد از فوت پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ. امام به حقّ بعد از محمّد ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ بلافصل امیرالمؤمنین علیّ بن‌ابی طالب ـ علیه السلام ـ است؛ و دلیل بر این به طریقی که مصنّف ـ قدّس اللّه سرّه ـ بیان فرموده، اوّل به جهت آنکه نصّ جلیّ واقع شد، آن چنان نصّی که محتمل غیر نیست که این نصّ متواتر از نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ واقع شد، و این بسیار است:

اوّل: آنکه خطاب کرد به اصحاب: «سلّموا علی علیّ ـ علیه السلام ـ بأمیرالمؤمنین.»

---

۱. س: فضیلت. ۲. س: ـ علیّ بن.... و آله. ۳. س: ـ أهل زمانه.

۴. «و خودمان و خوتان را» آل عمران / ۶۱.

دویم[1]: آنکه منقول است از پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ فرمودند که: «أنت الخلیفة من بعدی.»

سیّم: آنکه نیز منقول است از حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ که فرمودند: «هذا ولیّ کلّ مؤمن و مؤمنة.»

چهارم: آنکه منقول است که حضرت محمّد ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ فرمودند: «إنّه إمام المتّقین و قائدُ الغُرّ المحجّلین.»[2]

پنجم: آنکه منقول است از آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ که فرمودند در حالی که دست حضرت امیرالمؤمنین راگرفته بودند: «هذا خلیفتی علیکم.»

ششم: حدیث غدیر خمّ. آن نیز متواتر است و بیان حدیث آن است که چون آیهٔ کریمهٔ ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُول بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِن رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾[3] نازل شد؛ و مراد به این تبلیغِ مؤکّد به تأکید، تبلیغ امامت امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ است به اتفاق اهل البیت.

و ذکرکرد ابو نُعَیم الحافظ از عطیه و ثعلبی در تفسیر خود که نازل شد نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ در غدیر خمّ؛ و غدیر خمّ موضعی است میانهٔ مدینه و مکّه به جحفه؛ و حضرت نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ جمیع مردمی که با آن حضرت بودند جمع کرد در محلّی که از حجّةالوداع مراجعت کرده بودند. حضرت نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ در روزی که گرمی به نوعی بود که مردم ردای خود را در تحت قدمهای خود نهادند از شدّت گرمی و حرارت؛ و حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ

---

۱. س: دوم.

۲. غرّ از أغرّ و غرّاء از غرّه به معنی سپیدی پیشانی در قائد الغر المحجّلین: پیشوای مومنانی که اثر وضو و نور ایمان در سیما و اعضایشان نمایان است.

۳. «ای پیامبر! آنچه از پروردگارت بر تو نازل شده را برسان و اگر چنین نکنی، رسالت او را به جای نیاورده‌ای و خداوند تو را از آسیب مردمان حفظ می‌کند.» مائده / ۶۷

جمع کرد رحال[۱] را و بالا رفت بر رحال در حالی که مخاطب بودند جمیع اصحاب: «یا معاشر المسلمین! أ لستُ أولی بکم منکم بأنفسکم؟» قالوا: «اللّهمّ بلی» فأخذ بضبعَی علیٍ ـ علیه السلام ـ و رفعها حتّی نظر الناس إلی بیاض إبطی رسول اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ و قال ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ: «من کنتُ مولاه فعلیٌ مولاه. اللّهمّ والِ من والاه و عادِ من عاداه و انْصُر من نصره و اخْذُل من خذله.»[۲]

هنوز متفرّق نشده بودند که این آیه نازل شد: ﴿الیَوْم أکْمَلْتُ لَکُمْ دِینَکُمْ وَ أتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِی وَ رَضِیتُ لَکُمُ الاِسْلاٰمَ دِیناً﴾[۳] و نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ فرمودند: «اللّه اکبر، الحمدللّه علی إکمال الدین و إتمام النعمة و رضا الربّ برسالتی و بالولایة لعلیٍ بعدی.»

هفتم: منقول است از فقیه ابن المغازلی الشافعی به اسناد صحیح متّصل به ابن عبّاس، که ابن[۴] عبّاس گفت که جالس بودم با جمعی از بنی هاشم با نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ و محلّی که فرود آمد کوکب. پس نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ فرمودند: «من انقضّ هذا النجم فی منزله فهو الوصیُّ من بعدی.» کوکب نازل شد در بیت امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ [۳۶] علیّ ابن ابی‌طالب. جماعتی گفتند: «یا رسول اللّه! لقد غَوَیت فی حُبّ علیٍّ» پس نازل شد این آیه: ﴿وَالنَّجْمِ إذٰا هَوَیٰ مَا ضَلَّ صَاحِبُکُمْ وَمَا غَوَیٰ وَمَا یَنْطِقُ عَنِ الْهَوَیٰ إنْ هُوَ إلّا وَحْیٌ یُوحَیٰ﴾[۵] و نزول این آیه جهتِ تصدیقِ قول نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ بود.

---

۱. رحال: جمع رحل، جهاز و پالان شتر.

۲. ضبع: عضد؛ ضبعی: دوبازو؛ إبط: زیر بغل؛ یعنی: «حضرت فرمود: ای گروه مسلمانان، آیا من بر شما سزاوارتر از خودتان نیستم؟ گفتند: آری. پس دو بازوی علی راگرفت و او را بلندکرد تا حدّی که زیر بغلهای او را مردم دیدند. آن گاه گفت: هر کس که من مولای اویم، این علی مولای اوست. خدایا! هر کس او را دوست بدارد، تو نیز او را دوست بدارد و هر کس او را دشمن دارد، تو نیز او را دشمن دار. هرکس او را یاری کند، تو نیز او را یاری کن و هر کس او را خوار کند، تو نیز او را خوارگردان.»

۳. «امروز دینتان را کامل کردم و نعمت‌ام را بر شما تمام نمودم و دین اسلام را برای شما برگزیدم.» مائده / ۳.

۴. س: ـ ابن.

۵. النجم / ۱ ـ ۴.

هشتم: منقول است از نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ؛ قال النبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ لعلیّ ـ علیه السلام ـ: «أنت منّی بمنزلة هارون من موسی إلّا أنّه لا نبیّ بعدی». شکّی نیست که مرتبهٔ هارون از موسی اَقویٰ بود از مرتبهٔ غیر او از اصحاب موسی. پس مرتبهٔ امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ اَقویٰ باشد از غیر امیرالمؤمنین از اصحاب نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ.

نهم: منقول است از نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ که فرمودند: «أنت أخی و وصیّی و خلیفتی من بعدی و قاضی دینی» ـ به کسر دال یا فتح دال ـ هر دو محتمل است.

دهم: آنچه روایت کرده اَنَس: «إنّ النبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ قال: إنّ أخی و وزیری و خیر من أترك بعدی یقضی دینی و ینجز وعدی علیّ ابن أبی طالب ـ علیه السلام ـ.»

و مثل این احادیث بسیار است و ذکر آن در این مختصر نکرد، بلکه مقدور این فقیر نیست تعداد کردن؛ و لهذا به این مذکورات اختصار نمود.

و قول اللّه تعالی نیز دالّ است بر امامت امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ، چنانچه در قرآن واقع است: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلوةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكوةَ وَهُمْ راكِعُونَ﴾[1]. ائمّهٔ تفسیر متّفقند در اینکه این آیه در حقّ امیرالمؤمنین علیّ ابن ابی‌طالب ـ علیه السلام ـ بود؛ و در این هیچ خلافی نیست.

دلیل دویم[2] که امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ امام به حقّ است[3] و افضل، از برای آنکه امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ افضل است از جمیع اصحاب نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ؛ و دلیل بر این، قول اللّه تعالی است که واقع است در قرآن: ﴿وَأَنْفُسَنٰا وَأَنْفُسَكُم﴾[4] که اللّه تعالی امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ را نفس پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ گفته است؛ و مراد از نفس رسول آن است که امیرالمؤمنین ـ علیه

---

۱. مائده/۵۵. ۲. س: دوم. ۳. س: اینست.
۴. آل عمران/ ۶۱.

السلام ـ مساوی رسول ـ صلوات اللّه علیه ـ است در جمیع کمالات، مثل عصمت و غیر عصمت سِوای نبوّت؛ و رسول افضلِ ناس است به اتّفاق مخالف و موافق؛ و مساویِ افضل، افضل است؛ و این بدیهی است.

و دلیل سیم بر آنکه امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ امام است و قائم مقام پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ بلافصل از جهت آنکه نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ محتاج بود به امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ در مباهله؛ و به غیر امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ به کسی که بعد از فوت نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ نزاع واقع شد در امر خلافت، احتیاج نداشت.

و بیان آیهٔ مباهله این[1] که چون آیهٔ مباهله نازل شد، یعنی قوله تعالی: ﴿قُلْ تَعٰالَوا نَدْعُ أَبنائَنا وَأَبنائَكُم، وَنِسٰائَنا وَنِسٰائَكُم وَأَنفُسَنٰا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللّٰهِ عَلَى الكٰاذِبِينَ﴾.[2] «مباهله» دعاست بر ظالم[3] در میان[4] فریقین؛ و چون پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ بیرون رفت، با آن حضرت بود حسن و حسین و فاطمه و علیّ؛ و غیر ایشان هیچ کس نبود؛ و رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ فرمودند: «هر محلّ که من دعا کنم، شما آمین گویید این دعا را.» و ائمه متّفقند بر آنکه «ابناء»[5] اشارت به حضرت امام حسن و امام حسین ـ علیهما السلام ـ است و «نساء» به فاطمه ـ علیها السلام ـ و «أنفسنا» به امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ؛ و مراد در اینجا به «أنفسنا» واحد معظّم و به «نسائَنا» نساء معظّم، آن چنان معظّمی که آن امیرالمؤمنین و فاطمه ـ علیهما السلام ـ است[6]؛ پس علیّ ـ علیه السلام ـ افضل باشد از جمیع اصحاب.

و روایت کرد بیهقی که پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ فرمودند که: «من أراد أن ینظر إلی آدم فی علمه و إلی نوحٍ فی تقواه و إلی إبراهیم فی حلمه و إلی موسی فی

---

۱. س: ـ این.

۲. «بگو بیایید بخوانیم فرزندانمان و فرزندانتان و زنانمان و زنانتان و نزدیکانمان و نزدیکانتان را، سپس مباهله کنیم و نفرین خداوند را نثار دروغگویان نماییم». آل عمران / ۶۱. ۳. دعا بر ظالم، همان نفرین است.

۴. س: ـ میان. ۵. س: + و. ۶. س: ـ است.

هیبته و إلی عیسی فی عبادته فلینظر إلی علیّ ابن أبی طالبٍ ـ علیه السلام ـ.»

و شکّی نیست که انبیا ـ علیهم السلام ـ افضلند از باقی صحابهٔ پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ؛ و این حدیث دالّ است بر مساوات امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ بر هر یک از انبیا ـ علیهم السلام ـ پس دالّ باشد بر آنکه امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ افضل است از جمیع صحابه.

و نیز منقول است که روزی هدیه آوردند جهت نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ، یعنی مرغ بریانی را، فقال النبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ: «اللّهمّ إئتنی[1] بأحبّ خلقك إلیك یأكل معی هذا الطیرَ.»

و به روایت دیگر آن است که نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ گفت: «اللّهُمّ أدخل إلیّ أحبّ أهل الأرض إلیك». بعد از [۳۷] این، امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ آمد و در را بکوفت. اَنَس بن مالک گفت که: نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ بر حاجتی است. پس امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ برفت. پس حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ چنانچه گفته بود، باز گفت. پس امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ باز آمد و بکوفت باب را. اَنَس باز گفت آنچه قبل از این گفته بود. پس امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ باز مراجعت کرد. باز پیغمبر دعا کرد چنانچه اوّلاً و ثانیاً. باز امیرالمؤمنین علیّ ابن ابی طالب ـ علیه السلام ـ بیامد و بکوفت باب را کوفتنی قویّ به طریقی که نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ شنید؛ و انس گفت آنچه اوّل و ثانی گفته بود. پس نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ اذن داد امیرالمؤمنین را به دخول؛ و پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ گفت: «یا علیّ! ما أبطأك عنّی؟» قال: «جئتُ أوّلاً فردّنی[2] أنس ثمّ جئتُ الثانیة فردّنی». فقال النبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ: «یا أنس! ما حَمَلَك؟» فقال: «رجوتُ أن یکون هذا الدعاء لأحدٍ من الأنصار»، فقال النبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ: «یا أنس! أ فی الأنصار

۱. س: إتنی.

۲. س: فزدنی.

خيرٌ من عليٍّ؟ أ فی الأنصار أفضل من عليٍّ؟»

و معنی این کلام آن است که پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ فرمودند: «یا علیّ! چرا دیر کردی آمدن را؟» امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ گفت: «آمدم اوّل، انس مرا رد کرد. دویم[1] نوبت آمدم، انس گفت: پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ در حاجتی است.» پس نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ فرمودند که: «یا انس! چه چیز بود حمل[2] تو؟» انس گفت: «امید داشتم که دعا از برای یکی از انصار باشد.» پس پیغمبر گفت: «یا انس! آیا در انصار بهتر هست از علیّ؟ آیا در انصار افضل هست از علیّ؟»

و نیز مرویّ است که پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ به فاطمه ـ علیها السلام ـ گفت: «إنّ اللّه تعالی اطّلع علی أهل الأرض فاختار منهم أباك فاتّخذه نبيّاً، ثمّ اطّلع ثانياً فاختار منهم بعلَك.»

و نیز مرویّ است از نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ که به فاطمه ـ علیها سلام ـ گفته‌اند: «أَ تَرْضينَ إلی زوجِكَ خير أمّتيّ؟»

و نیز مرویّ است از سلمان که گفت: «قال رسول اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ: خير من أترُكُ بعدی عليّ بن أبی طالب ـ عليه السلام ـ.»

و از ابن مسعود نیز منقول است که او گفت: «قال النبيّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ: أفضل أمّتی عليٌّ بن أبی طالب ـ عليه السلام ـ.»

و نیز مرویّ است از عایشه که گفت: «كنتُ عند النبيّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ إذا أقبل عليٌّ ـ عليه السلام ـ ، فقال النبيّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ: هذا سيّد العرب؛ فقلتُ: بأبی أنت و أمّی، أ لستَ أنت[3] سيّد العرب؟ قال النبيّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ: أنا سيّد العالمين و هذا سيّد العرب.»

---

۱. س: دوم.

۲. «ما حَملک»: یعنی چه چیزی تو را واداشت، ولی شارح «ما حملک» را به «چه چیز بود حمل تو» معنی کرده است.

۳. س: ـ أنت.

و این احادیث همه دلالت می‌کند بر اَفضلیت امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ بعد از پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ ؛ و امامتِ مفضول با وجود افضلْ قبیح است به حسب عقل. پس ثابت شد امامت بعد از نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ از برای امیرالمؤمنین علیّ ابن ابی طالب ـ علیه السلام ـ.

تنبیه: بدان که امامت بعد از وفات پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ به اجماعی[1] که کردند بر آنکه امام بعد از رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ کیست، یکی از اشخاص ثلاث است که آن علیّ ـ علیه السلام ـ است یا عبّاس یا ابوبکر؛ و غیر از امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ کسی را لیاقت امامت نیست، جهت عصمت که شرط است.

و جمیع صفات حضرت امیرالمؤمنین ثابت است و دالّ بر این قرآن است و قول پیغمبر؛ و هر کس را که غیر این اعتقاد باشد، گرفتار باشد به عذاب ابد؛ و مصنّف ـ قدّس اللّه سرّه ـ بیان می‌کند:

ولأنّ الإمام يجب أن يكون معصوماً، ولا أحد من غيره ممّن أُدّعى له الإمامة بمعصومٍ إجماعاً؛[2] فيكون هو الإمام.

و دلیل بر امامتِ امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ بلافصل آن است که امام واجب است که معصوم باشد؛ و غیر از امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ معصوم نبود از سه کس که دعوی خلافت کرد از روی اجماع؛ جهت آنکه کفرِ عبّاس و ابی بکر قبل از آنکه مشرّف شوند[3] به کلمهٔ اسلام ثابت بود؛ و این به تواتر ثابت است؛ و اتّصاف به کفرِ سابق خَجَل[4] است به صلاحیت امامت. زیرا که کافر در حال کفرْ ظالم است،

---

۱. س: با جماعتی. ۲. س: ـ بمعصومٍ إجماعاً. ۳. س: شدند.

۴. خجل الشيء: فَسَد؛ خَجَل: فاسد، مایهٔ تباهی.

چنانچه در قرآن واقع است: ﴿وَالكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾[۱]؛ و کافر به سببِ اسلامْ معصوم نمی‌شود و مکلّف[۲]، نه قبل از اسلام و نه بعد از اسلام. پس عبّاس و ابابکر را صلاحیت امامت نباشد، از جهت آنکه عصمت واجب است در امام. پس هست امیرالمؤمنین علیّ ابن ابی طالب امام و إلّا که امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ امام نباشد، لازم می‌آید که اجماع امّت حقّ نباشد،[۳] و این[۴] باطل است. پس امامت امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ حقّ است.

ولأنّه أعلم لرجوع [۳۸] الصحابة فی وقایعهم إلیه، و لم‌یرجع هو[۵] إلی أحدٍ منهم[۶] ولقوله ـ علیه السلام ـ: «أقضاکُم علیٌّ».

و دلیل دیگر بر آنکه امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ بعد از نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ امام است بلافصل، آن است که امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ اَعلم است از جمیع صحابه مطلقاً. از جهت رجوع صحابه در وقایع که ایشان را مشکل می‌شد به امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ، بعد از آنکه غلط می‌کردند در قضایا و مسائل در کثیری از وقایع که واقع می‌شد؛ و امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ به یکی از صحابه در شیء‌ای از علوم رجوع نکرد اصلاً.

دلیل دیگر آن است که پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ فرمودند: «أقضاکُم علیٌّ» و «أقضا» به معنی اَعلم است. زیراکه قضا محتاج است به جمیع انواع علوم خصوصاً به فروع.

---

۱. «کافران ستمکارند» بقره / ۲۵۴.

۲. عبارت مبهم است؛ احتمالاً منظور چنین است: «و مکلّف نیز با اسلام معصوم نمی‌شود.»

۳. شارح استناد نموده به حدیث «لا تجتمع امّتی علی الخطأ» که منسوب به نبیّ (ص) است و از دید شیعیان در صحت این حدیث تردید است و بیشتر اهل سنّت برای اثبات خلافت ابوبکر بدان استناد می‌کنند.

۴. س: ـ و این. ۵. س: ـ هو. ۶. س: ـ منهم.

تنبیه: بدان که جمیع فضلا و علما اسناد کردند علم را به حضرت علیّ ـ علیه السلام ـ و اخبار وارد است به این، مثل کلام حضرت علیّ ـ علیه السلام ـ: «لو کسرتْ لی الوسادةُ ثمّ جلستُ علیها لقضیتُ بین أهل التوراة بتوارتهم و بین أهل الإنجیل بإنجیلهم و بین أهل الزبور بزبورهم و بین أهل الفرقان بفرقانهم؛ و اللّه ما من آیةٍ نزلت فی برٍّ أو بحرٍ أو سهلٍ أو جَبَلٍ أو سماءٍ أو أرضٍ أو لیلٍ أو نهارٍ إلّا و[1] أنا أعلم فی من نزلت و فی أیّ شیء نزلت.»

و نیز از امیرالمؤمنین منقول است که فرمودند: «علّمنی رسولُ اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ ألفَ باب من العلم؛ فافتح لی من کلّ بابٍ ألف بابٍ»؛ و حضرت امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ صادق است و هیچ کس از مخالف و موافق در این مخالفت نکرده؛ و شکّی نیست در آنکه امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ اَعلم است. زیرا که قوّهٔ حدس آن حضرت و شدّت ملازمت او[2] از برای حضرت رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ و نهایت حرص رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ در تربیت علیّ ـ علیه السلام ـ زیاده از آن است که این فقیر بیان نماید؛ و هر محلّ که امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ اَعلم باشد، بلاشکّ و ریب امام است. از برای آنکه اَعلمْ اَفضل است، چنانچه در قرآن واقع است: ﴿قُلْ هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَالَّذِینَ لایَعْلَمُونَ﴾[3]، ﴿یَرفَعِ اللّهُ الَّذِینَ آمَنُوا مِنْکُم وَالَّذِینَ أوتُوا العِلْمَ دَرَجاتٍ﴾[4]، و افضل امام است. پس امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ امام است بلافصل؛ و هر کس غیر از این اعتقاد داشته باشد؛ به عذاب دائم در جهنّم گرفتار باشد؛ اللّه الموفّق و المعین.

و لأنّه أزهد من غیره حتّی[5] طلّق الدنیا ثلاثاً.

---

۱. س: ـ و. ۲. س: از.

۳. «بگو آیا دانایان و نادانان برابرند» زمر / ۹.

۴. «خداوند مؤمنان و دانشمندان را به مراتب بالا رساند» مجادله /۱۱.

۵. س: ـ حتّی.

و دليل ديگر بر امامت اميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ بـلافصل، آن است کـه آن حضرت بعد از پيغمبر ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ اَزهد بود از غير خود مطلقاً از اوّلِ عمر تا آخر و اَکثر اِعراضاً بود از متاع دنيا و طيّبات دنيا و لذّات دنيا بعد از پيغمبر ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ؛ و تارک دنيا بود بالکلّيه با آنکه قدرت داشت؛ به جهتِ آنکه ابوابِ دنيا بر آن حضرت گشوده بود و آن حضرت خاصّ بود به اسم زاهد و طلاق داد دنيا را سه نوبت. قال ـ عليه السلام ـ: «يا دنيا! ما لى إليك عنّى أ بى تـعرّضْتِ أم إلىّ تشوّقتِ. لاحانَ حينُك، هيهاتَ هيهاتَ غرّى[1]. لا حاجة لى فيكِ، طلّقتُكِ ثـلاثاً لا رجعةَ فيها. فعيشكِ قصير و حظُّكِ يسير و أمَلُكِ حقيرٌ.»[2]

تنبيه: بدان که زهّادِ نبىّ ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ اَبى ذر و سلمان بودند و اَزهد امام است. زيرا که اَزهدْ اَفضل است؛ و اَفضلْ امام است بلافصل. زيرا که آن حضرت ـ عليه السلام ـ اَکثر جهاداً بود[3] فى سبيل‌اللّه از غير خود مطلقاً؛ و کلّ آن کس که اَکثر جهاداً باشد فى سبيل اللّه، هست او امام.

امّا صغرى ـ يعنى آنکه اميرالمؤمنين اَکثر جهاداً بود فى سبيل‌اللّه ـ از براى آنکه جهاد يا قتال است[4] با کفّار يا قتال است با نفس به عبادات يا قتال عدوّ است به اقامت براهين و دفع شبهات؛ و اميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ به اين اقسام اَکمل است از غير.

امّا اوّلاً: به جهتِ تواتر که آن حضرت اعظم است در بلايا و در وقايع[5] نبىّ ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ؛ و نرسيده است هيچ کس از صـحابه بـه درجـۀ آن حـضرت در غزوات.

اوّلاً غزاى بدر و [۳۹] آن اوّل محاربه‌اى است که مؤمنان را بود با کفّار که مؤمنان قليل بودند و کفّار کثير و اميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ کُشت وليد بن عتبه را، بعد از

۱. س: غيرى.
۲. نهج البلاغه، حکمت ۷۷.
۳. س: ابوذر.
۴. س: ـ است.
۵. س: وقايعى.

آن شیبه را، بعد از آن ربیعه، بعد از آن عاص بن سعید بن عاص را، بعد از آن نوفل بن خویلد را و می‌کُشت مشرکین را تا نصف از کفّار کُشته شدند، و در این مقابله رایت به دست آن حضرت بود.

دیگر غزای اُحُد بود و رایتِ مشرکین با طلحة بن اَبی طلحه بود. پس امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ طلحه را[1] بکُشت؛ و بعد از وی دیگری را بکُشت و می‌کُشت[2] احدی را بعد از واحدی تا آنکه نُه نفس کُشته شدند؛ و بعد از آن مشرکین منهزم شدند و مسلمین مشغول به غنایم شدند؛ و چون مسلمانان مشغول به غنایم شدند، خالد بن ولید با اصحاب خود حمله کردند بر پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ. جمیع اصحاب گریختند الّا امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ که آن حضرت دفع کفّار کرده، کفّار منهزم گشتند.

دیگر غزای یوم الاَحزاب بود و در این روز نیز رایت[3] بر دست آن حضرت ـ علیه السلام ـ بود. نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ فرمودند در این روز: «لَضَربةُ علیٍّ خیرٌ من عبادةِ الثَقَلین.»

و دیگر غزای خیبر بود و اشتهار جهاد حضرت امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ در خیبر، غیر خفی است. مرویّ است که چون پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ محاصره کرد حصن را و رایت به دست امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ بود و چشم آن حضرت را رَمَد حاصل شد. پس پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ رایت را به ابابکر داد؛ و چون به محاربه رفتند، ابابکر با جماعت منهزم شدند. روز دیگر رایت را پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ به عمر داد. پس او نیز بگریخت و منهزم شد. پس حضرت پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ فرمودند که فردا ـ إن شاء اللّه ـ رایت را به مردی می‌دهم که دوست خدا و رسول خداست، و خدا و رسول خدا او را دوستند؛ و مکرّر این را فرمودند. پس چون رایت به امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ داد، لشکر کفّار از محاربهٔ

۱. س: ـ را. ۲. س: + و. ۳. س: ـ رایت.

آن حضرت منهزم شدند و به قلعه رفتند و در را بستند. پس امير المؤمنين ـ عليه السلام ـ در را بازكرد و قلع در نمود و در را بر خندق نهاد كه عبور مردم از آنجا بود و چون ظفر واقع شد بر كفّار. پس در را بـه دستِ راست بـرداشت و بـينداخت بـه مسافت بعيد؛ و بيست روز آن در انداخته بود كه جميع مسلمانان اراده كردند كه در را بردارند و نقل كنند، نتوانستند؛ و حضرت اميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ فرمودند: «ما قلعتُ باب خيبر بقوّةٍ جسمانيةٍ ولكن قلعتُه بقوّةٍ ربّانيةٍ.»

و ديگر غزاى حُنين بود؛ و در آن روز لشكر كفّار بسيار بودند و ابوبكر تعجّب كرد از كثرت كفّار؛ و ابابكر گفت: غالب نمى‌شويم از جهت آنكه لشكر ايشان كم‌اند و لشكر اسلام به تمام منهزم شدند الّا نُه نفر كه با پيغمبر ـ صـلّى اللّـه عـليه و آله ـ ماندند. پس ابوخرون بيرون آمد به قتال و حـضرت امـيرالمـؤمنين او را كُشت؛ و مقاتله به نوعى به آن حضرت كردند كه لشكر كفّار هـمه مـنهزم شـدند؛ و در آن، حضرت امير بسيارى را از مشـركين بـه قـتل آورد و آنـچه مـاندند مـنهزم شـدند. مسلمانان غنيمت بسيار گرفتند.

و غزوات ديگر[1] كه واقع شده است و ذكر آن در اين مختصر مقدور فقير نيست و در كتب سِيَر و تواريخ مذكور است و حضرت نبىّ ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ فرمودند: «لا فتىٰ إلّا علىّ، لاسيف إلّا ذوالفقار.»

امّا ثانياً: از جهت آنكه اميرالمؤمنين اَعبد ناس بود بعد از پيغمبر ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ؛ و اَكثر مواظبةً بود بركردن عبادت از قيام و صيام و غير اين هر دو؛ و مختصّ بود به اسم عابد؛ و مشهور است كه جبهۀ آن حضرت از طول سجده[2] مثل ركـبۀ بعير[3] شده بود.

و امّا ثالثاً: از جهت آنكه مذكور شد سابقاً كه آن حضرت اعلم بود و مرجع جميع اصحاب بود در حلّ مشكلات، با آنكه عمر مكرّر گفت: «لولا علىّ لهلك عمر» و

۱. س: ـ ديگر. ۲. س: ـ سجده. ۳. ركبۀ بعير: زانوى شتر.

بیان این اَظهر من الشمس است؛ و هر کس را که خلافِ این اعتقاد باشد، به عذابِ اَبد گرفتار خواهد بود

و امّا بیان کبری یعنی کلّ آن کس که اکثر جهاد است فی سبیل اللّه، او امام است؛ از برای آنکه هر کس که اکثر جهاد است فی سبیل اللّه، اَفضل [۴۰] است؛ چنانچه اللّه تعالی خبر داده: ﴿وَ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجٰاهِدِينَ عَلَى الْقٰاعِدِينَ أَجراً[۱]﴾[۲] و افضل امام است چنانچه گذشت.

و دلیل دیگر بر امامت آن حضرت ـ علیه السلام ـ آن است که آن حضرت دعویِ امامت کرد بعد از نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ؛ و معجزه بر دست آن حضرت ظاهر شد؛ و چون معجزه ظاهر شد، پس صادق باشد. اوّل آنکه دعوی امامت کرد، این به تواتر ظاهر و ثابت است؛ و معجزه مثل قلع باب خیبر که هفتاد مرد از اقویای عرب نتوانستند که آن در را نقل کنند، چنانچه گذشت؛ و مثل ردّ شمس به جانب مشرق از برای دریافتن صلاة در وقت؛[۳] و مثل دفع صخرهٔ عظیم از قلیب. مروی است که امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ چون متوجّه صفّین بودند، اصحاب آن حضرت را عطش عظیم شد. پس آن حضرت امر کرد که بکَنید چاهی نزدیک دیر. پس از آن سنگی عظیم یافتند که در نقلِ آن جمیع اصحاب عاجز شدند. پس از این، حضرت امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ فرود آمدند و آن سنگ را برداشته دور افکندند به مسافتی بعید. پس ظاهر شد قلیب که در او آب بسیار بود و اصحاب آن حضرت تمام سیراب شدند؛ چون صاحب دیر این معجزه را دید، اسلام آورد؛ و در خدمت آن حضرت ـ علیه السلام ـ بود.[۴]

و وقایعی که از آن حضرت واقع شد، زیاده از آن است که تعداد آن این منکسر

---

۱. س: درجة. ۲. نساء / ۹۵.

۳. ر.ک: الغدیر، ج، ص ۱۳ و ینابیع المودة، ص ۱۳۷.

۴. دربارهٔ معجزهٔ بلند کردن این سنگ عظیم، ر.ک: إثبات الهداة، ج ۴، ص ۴۶۰ و بحارالأنوار، ج ۴۰، ص ۲۶۰.

بال در این مختصر بیان تواندکرد، و اللّه تعالی اعلم است و مقدور فقیر نیست؛ واللّه المُستعان.

والأدلّة على إمامته لا تحصىٰ كثرةً[1].

یعنی دلیل و برهان امامت امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ زیاده از آن است که تعدادکرده شود؛ واللّه اعلم.

ثمّ من بعده ولده الحسن، ثمّ الحسين، ثمّ علىّ بن الحسين زين العابدين، ثمّ محمّد بن علىّ الباقر، ثمّ جعفر بن محمّد الصادق، ثمّ موسى بن جعفر[2] الكاظم، ثمّ علىّ بن موسى الرضا، ثمّ محمّد بن علىّ الجواد، ثمّ علىّ بن محمّد الهادى، ثمّ الحسن بن علىّ العسكرى، ثمّ محمّد بن الحسن صاحب الزمان، صلوات اللّه عليهم أجمعين.

پس بعد از امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ خلیفه به حق، ولدِ او امام حسن است ـ علیه السلام ـ و بعد از او امام حسین و بعدا ز او امام زین‌العابدین تا صاحب الزمان ـ علیه السلام ـ نقل متواتر است که دلالت می‌کند به طریق متفرّقه از ائمّهٔ نقل از جمهور، و بعضی از این آن است که منقول است که یهودی اسم جندلی سلام‌کرد نزد رسول ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ و سؤال‌کرد از ائمّه و خلفای بعد از آن حضرت؛ حضرت پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ فرمود[3] که: «أوصيائى من بعدى بعدد نقباء بنى إسرائيل، أوّلهم سيّد الأوصياء و وارث الأنبياء أبو الأئمّة النجباء[4] علىّ بن أبى طالب ـ عليه السلام ـ ثمّ أبناه الحسن و الحسين؛ فإذا انقضت[5] مدّة الحسين قام[6]

۱. س: كثيرةً.
۲. س: + بن.
۳. س: ـ فرمود.
۴. س: النجياء.
۵. س: انقضى.
۶. س: قائم.

بالأمر بعده ابنه علیّ ملقّب بزین العابدین؛ فإذا انقضت مدّة علیّ بعده محمّد بن الباقر؛ فإذا انقضت مدّة محمّد قام بالأمر بعده ابنه جعفر یدعی بالصادق؛ فإذا انقضت مدّة جعفر قام بالأمر بعده ابنه موسی[1] یدعی بالکاظم؛ فإذا انقضت مدّة موسی قام بالأمر بعده ابنه علیّ یدعی بالرضا؛ فإذا انقضت مدّة علیّ قام بالأمر بعده ابنه محمّد یدعی بالتقی؛ فإذا انقضت مدّة محمّد قام بالأمر بعده ابنه[2] علیّ، فإذا انقضت مدّة علیّ قام بالأمر بعده الحسن یدعی بالأمین؛ فإذا انقضت مدّة الحسن قام بالأمر بعده ابنه الخلف الحجّة و یغیب عن الأُمّة.»

پس جندل گفت: یا رسول اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ ما در تورات ذکر ائمّه را یافتیم که حضرت موسی بن عمران بشارت داد ما را به تو که رسولی و به اوصیای تو از ذریّهٔ تو. پس پیغمبر بخواند: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَ لَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُم الَّذِي ارتَضَىٰ لَهُمْ وَ لَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِن بَعْدِ خَوفِهِم أمْناً.﴾[3]

جندل گفت [۴۱]: «فما خوفهم یا رسول‌اللّه؟» فقال ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ: «زمن کلّ واحد منهم شیطان یغریه ویؤذیه؛ فإذا عجّل اللّه خروج قائمنا یملأ الأرض عدلاً و قسطاً کما ملئت ظلماً و جوراً.» بعد از آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ فرمودند: «طوبیٰ للصابرین فی غیبته، طوبیٰ للمقیمین علی حجّته[4] أولئک من وصفهم اللّه فی کتابه فقال[5]: ﴿أولٰئِكَ حِزْبُ اللَّهِ ألا إنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ المُفْلِحُونَ﴾.[6]

و دیگر منقول است که رسول اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ فرمودند مر حسین ـ علیه

---

۱. س: + بن.
۲. س: ـ ابنه.
۳. «خداوند به آن دسته از شما که ایمان آورده‌اند و کارهای شایسته انجام می‌دهند وعده‌کرده است که در زمین خلافت دهد همچنانکه به پیش از شما داد؛ و دین پسندیدهٔ آنها را غالب سازد و ترس از دشمنان را به ایمنی مبدّل سازد.» نور/ ۵۵.
۴. س: للمقیمتی فی محبّتهم.
۵. س: ـ أولئک من وصفهم اللّه فی کتابه فقال.
۶. «آنان حزب خدای‌اند، همانا حزب خدا رستگارند» مجادله/۲۴.

السلام ـ را: «هذا ولدى إمام بن إمام، أخوه إمام، أبو أئمّة تسعةٍ تاسعهم قائمهم.»
و نیز منقول است از ابی عبداللّه عباس که گفت: «قال رسول‌اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ: خلفائی و أوصیائی و حجج اللّه علی الخلق بعدی اثنی عشر[1] أوّلهم أخی و آخرهم ولدی.» گفته شد که: «یا رسول اللّه مَن أخوك؟» یعنی «کیست برادر تو؟» حضرت پیغمبر فرمودند: «علیّ ابن أبی طالب ـ علیه السلام ـ.» پرسیده شد که «مَن ولدك؟» یعنی «کیست ولد تو؟» آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ فرمودند که: «المهدی الذی یملأ الأرض[2] قسطاً و عدلاً کما ملئت جوراً و ظلماً؛ والذی بعثنی بالحقّ بشیراً لو لم‌یبق من الدنیا إلّا یوم واحد لطوّل اللّه ذلك الیوم حتّی یخرج فیه ولدی المهدی؛ فینزل روح اللّه عیسی بن مریم ـ علیه السلام ـ؛ فیصلّی خلفه و یشرق الأرض بنور ربّها و یبلغ سلطانه المشرق و المغرب.»[3]
و ذکر آنچه واجب است در باب ائمّه اثنی عشر در این مختصر مقدورِ این فقیر نیست و به همین که مذکور شد، اکتفا نمود.

بنصّ[4] کلّ سابق علی اللاحق؛

و امامت ائمّهٔ اثنی عشر چنانچه ثابت است به نصّ سیّد البشر و رسول ربّ العالمین، همچنین ثابت است به نصّ هر سابق بر لاحق خود؛ و این به تواتر ثابت است که امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ وصیّت کرد به ولدِ خود[5] حسن ـ علیه السلام ـ و شاهد کرد بر وصیّت خود حسین ـ علیه السلام ـ و محمّد و جمیع فرزندان خود و شیعهٔ خود را و اهل خود را؛ و به امام حسن ـ علیه السلام ـ داد کتاب و سلاح[6] را؛ و قال له: «یا بُنیَّ! أمرنی رسول اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ أن[7] أوصی

۱. س: ـ عشر.
۲. س: ـ الأرض.
۳. بحارالانوار، ج ۵۱، ص ۷۴.
۴. س: ـ بنصّ.
۵. س: + پس.
۶. س: صلاح.
۷. س: اَنَّ.

إليك وأدفع إليك كتبی و سلاحی كما أوصی إلیّ و دفع إلیّ كتبه و سلاحه و أمرنی أن آمرك إذا حضرك الموت أن تدفعها إلی أخيك الحسين ـ عليه السلام ـ.» ثمّ أقبل علی الحسين و قال: «أمرك رسول اللّه أن تدفع إلی ابنك هذا. ثمّ أخذ بيد عليّ بن الحسين و قال أمرك رسول اللّه ـ صلّی اللّه عليه[1] و آله[2] ـ أن تدفعها إلی إبنك محمّدٍ؛ فأقرأه من رسول اللّه و منّی السلام.» پس[3] نصّ هر یک از ائمّه به خلافت آن دیگری که بعد از اوست، نصّ متواتر است و تفصیل در کتب مبسوطه است و زیاده از این در این مختصر مذکور نیست.

وبالأدلّة السابقة.

یعنی دلیل بر آنکه هر یک از ائمۀ اثنا عشر ـ علیهم السلام ـ تعیین کرده است دیگری را که بعد از او امام است؛ از جهت آنکه واجب است که امام ـ علیه السلام ـ معصوم باشد، چنانچه گذشت؛ و نیست در زمان هر یک از ائمّه ـ علیهم السلام ـ غیر از هر یک که معصومند بلا خلاف. پس امامت منحصر و معیّن است در حضرات ائمّۀ معصومین ـ علیهم السلام ـ؛ و اگر چنین[4] نباشد، لازم آید که زمان خالی باشد از امام که حافظ شرع پیغمبر است ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ و لطف است نسبت به مکلّف؛ و این باطل است چنانچه گذشت.

تنبیه: دلیل دیگر آن است که هر یک از ائمّه در زمان حضور، افضل بودند از جمیع رعیّت از هر یک از اشخاص بشر در جمیع کمالات، چنانچه این معلوم است به تواتر؛ و کلّ آن کس که افضل باشد از اهل زمان خود با انقطاع نبوّت، پس او امام است. زیرا که قبیح است تقدیمِ مفضول بر فاضل ـ چنانچه سابقاً مذکور شد ـ و

---

۱. س: + السلم. ۲. س: ـ و آله. ۳. س: از.
۴. س: ـ و اگر چنین.

ممتنع است خلوّ زمان از امام. پس ثابت شد[1] که هر یک از ائمّه امامت کردند و معجزه نیز؛ و کلّ آن کس که این چنین باشد، هست امام به حقّ؛ و اینکه هر کس اظهار معجزه کند یا دعوی امامت، امام است [۴۲] این ظاهر است. فامّا آنکه هر یک از ائمّه ـ علیهم السلام ـ دعوی امامت کردند، این به تواتر ثابت شده است و هیچ شکّی نیست؛ و ظهور معجزه از حضرات ائمّه ـ علیهم السلام ـ بسیار واقع است و بیان آن اینجا مذکور نیست؛ و این دلایل که مذکور شد، کافی است در مطلوب؛ و هر کس که خلافِ این اعتقاد باشد، دائماً به عذاب گرفتار باشد؛ اَعوذ باللّه من الشیطان الرجیم.

و بدان که صاحب الزمان ـ علیه السلام ـ واجب است که باقی باشد تا آن محلّ که مکلّف هست در روی زمین. از جهت آنکه واجب است لطف در جمیع اَزمنه با بقای تکلیف؛ و[2] سبب غیبت آن حضرت ـ علیه السلام ـ به جهت کثرت ظالمان و قوّت ایشان است با ملاحظه در اَصلابِ ایشان از مؤمنین با مصلحت خفیّه که ما را اطّلاع نیست بر آن؛ و طول عمر و حیات آن حضرت از امور ممکنه است، مثل عمر نوح و عمر لقمان و عمر خضر ـ علیهما السلام ـ ؛ و گفته شده است که عمر آن حضرت سه هزار سال خواهد بود؛ و هر کس را اعتقاد به ائمّۀ معصومین ـ صلوات اللّه علیهم أجمعین ـ چنانچه مذکور شد، از اوّل تا آخر نباشد، او را ایمان درست نیست؛ و حدیث واقع است قال النبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ: «مَن توسّل بشیخٍ من الشیوخ بغیر علیّ ابن أبی طالبٍ و ذرّیّته و إن کان طاعته کطاعة عیسی بن مریم، فشیخه شیطان و هو[3] مرتدّ عن طریقنا.»

این است بیان اثبات ائمّۀ معصومین ـ صلوات اللّه علیهم أجمعین ـ اللّهمّ فضلك رجائی و کرمك أملی[4]. لا عمل لی استحقّ[5] به الجنّة ولا طاعة لی استوجب به الرضوان إلّا أنّی اعتقدتُ توحیدك وعدلك و ارتجوتُ احسانك و فضلك و تشفّعتُ إلیك بالنبیّ و آله، و أنت أکرم الأکرمین و أرحم الراحمین و سلّم تسلیماً کثیراً کثیراً.»

---

۱. س: ـ شد.
۲. س: ـ و.
۳. س: هر.
۴. س: املا.
۵. س: استحقّا.

الفصل السابع

فی المعاد

فاتّفق المسلمون كافّةً علی وجوب المعاد البدنی؛

فصل هفتم از فصول سبعۀ باب حادی عشر در[1] معاد جسمانی و روحانی است. پس بدان که جمیع مسلمین اتّفاق دارند وجوب معاد را[2]، و هر چیز را که کافّۀ مسلمین اتّفاق نمایند، حقّ است. پس وجوب معاد[3] بدنی حقّ باشد.

تنبیه: بدان که معاد در لغت از «عود» است و عود بازگشتن است؛ و در اصطلاح ایجاد شیء است ثانیاً، یا موضعی است که مَآل و بازگشت انسان به آنجاست بعد از موت؛ و آخرت را معاد گفته‌اند.

فإنّه لو لاه لقبح التكليف.

و دلیل بر اتّفاق مسلمین کافّه اجماع آنان[4] است به وجوه؛ و بعضی از این وجوه

---

۱. س: از.　　۲. س: ـ را.　　۳. س: ـ معاد.

۴. س: انسان.

آن است که حُسن و قُبح اشیا عقلی است، چنانچه مذکور شد. پس بتحقیق که اگر معاد بدنی نباشد، هر آینه قبیح است تکلیف. از جهت آنکه تکلیف مشقّت است و مشقّتِ بلا فایده قبیح است عقلاً.

بدان که اگر معاد جسمانی نباشد[۱] لازم می‌آید انتفای اوامر و نواهی اُخرویّه؛ و نیز لازم می‌آید[۲] عدم[۳] وفای خداوند به[۴] وعده به ثواب بر طاعت و وعدهٔ عقاب بر معصیت؛ و این باطل است. پس ایفای وعده[۵] موقوف است بر اعاده و اللّه تعالی عادل است و قبیح نمی‌کند؛ و اینکه اللّه تعالی قبیح نکند، خلل و قصوری به واجب نمی‌رسد؛ و تکلیف بلافایده ـ چنانچه گذشت ـ قبیح است؛ و عدم وفـای وعـدهٔ ثواب و وعدهٔ عقابْ اخلال به واجب است[۶] به حسب عقل و به حسب نقل. پس ملزومْ مثل آن است.

ولأنّه ممكن، والصادق الشارع قد أخبر بثبوته فيكون حقّاً.

و بعضی از وجوه به اتّفاقِ موافق و مخالف آن است که معاد بدنی ممکن است و مقدور اللّه تعالی؛ و شارع صادق ـ که پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ است ـ خبر داده است به ثبوت معاد؛ و کلّ آن چیز که چنین باشد ـ یعنی ممکن باشد و مقدور اللّه تعالی باشد، و شارع صادق که پیغمبر است ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ خبر دهد به آن ـ آن حقّ است و واجب الثبوت است.

امّا بیان صغری ـ یعنی اِعادهٔ ابدان نظر به ذات ابدان کرده ممکن است ـ از برای آنکه اجزای میّت قابل است که جمع شود با حیات دوبارهٔ[۷] بشر؛[۸] و حال آنکه ابدان

---

۱. س: ـ اگر معاد جسمانی نباشد. ۲. س: + که. ۳. س: ـ عدم.
۴. س: ـ خداوند به. ۵. س: ـ بر معصیت... وعده. ۶. چون وفای به وعده واجب است.
۷. س: ـ دوباره.
۸. یعنی هنگامی که خداوند در آخرت انسان را بعد از مرگ دوباره زنده می‌کند، اجزای بدن انسان به اذن خداوند قابل جمع است.

متّصف شده به جمعیّت اجزا و حیات؛ و بیان آنکه جمع شدن اجزا با حیات، مقدور اللّه تعالی است، از [۴۳] برای آنکه اللّه تعالی عالم است به جمیع اجزای هر شخصی از اشخاص به تفصیل ـ چنانچه گذشت ـ و قادر است بر جمع[۱] اجزا و ایجاد حیات در اجزا. از برای آنکه قدرت اللّه تعالی شامل است جمیع ممکنات را؛ و بیان آنکه شارع صادق خبر داده است به ثبوت این، به تواتر است که پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ فرموده‌اند که معاد بدنی ثابت است؛ و قول اللّه تعالی نیز دلالت می‌کند بر این: ﴿وَ قٰالَ الَّذِینَ کَفَرُوا هَلْ نَدُلُّکُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ یُنَبِّئُکُم إذا مُزِّقْتُمْ کُلَّ مُمَزَّقٍ إنَّکُمْ لَفِی خَلْقٍ جَدِیدٍ﴾[۲].

امّا بیان کبری ـ یعنی کلّ آن چیز که ممکن باشد[۳] و مقدور اللّه تعالی و شارع صادق خبر دهد به آن، آن حقّ است و واجب الثبوت ـ پس این ظاهر است و الّا که این شخص[۴] صادق نباشد و این باطل است[۵]. پس ظاهر باشد بیان کبری.

والآیات الدالّة علیه وعلی الإنکار علی جاحده[۶].

یعنی آیاتی که دلالت می‌کند بر انکار جاحد معاد بسیار است و ممکن نیست دفع آیات اصلاً، و قابل تأویل نیست، و از آیات بعضی را فقیر ذکر می‌کند، مثل قوله تعالی: ﴿أیَحْسَبُ الإنْسٰانُ أن لَنْ نَجْمَعَ عِظٰامَهُ بَلَىٰ قٰادِرِینَ عَلَىٰ أن نُسَوِّیَ بَنٰانَهُ﴾[۷] و مثل قوله تعالی: ﴿قٰالَ مَن یُحْیِی العِظٰامَ وَ هِیَ رَمیمٌ قُلْ یُحْیِیهٰا الَّذی أنْشَأهٰا أوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بَکُلِّ

---

۱. س: جمیع.

۲. «و کافران گویند: آیا شما را با مردی روبه‌رو کنیم که خبر می‌دهد به شما که چون پاره و پراکنده شدید، آنگاه آفرینش تازه‌ای خواهید یافت.» سباء / ۷.

۳. س: شد.

۴. س: نباشد.

۵. س: ـ است.

۶. س: جاحدة.

۷. «آیا انسان می‌پندارد که ما هرگز استخوانهای او را گرد نمی‌آوریم؟! آری ما می‌توانیم انگشتان او را فراهم آوریم». قیامت / ۳ـ۴.

خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾[1] و مثل قول اللّه تعالى: ﴿أَفَلاٰ يَعْلَمُ إذا بُعْثِرَ ما فى القُبُورِ﴾[2] و مثل این در کلام اللّه بسیار است و اینجا به این مذکورات اقتصار نمود.

وكلّ من له عوض أو عليه يجب إعادته عقلاً وغيره يجب إعادته سمعاً.

یعنی جمیع آنهایی که ایشان را عوض است بر اللّه تعالی یا بر مکلّفین یا مکلّفی که بر او عوض است،[3] واجب است بر خدای تعالی[4] اعادهٔ ایشان به حسب عقل. جهتِ ایصال حقِّ او به او یا اخذ حقّ از او و تسلیم کردن به غیر؛ که اگر چنین نباشد، لازم آید ظلم؛ و ظلمْ قبیح است، چنانچه گذشت مرّةً بعد مرّةً؛ و اعادهٔ غیر آن کس که او را عوض بر کسی نباشد یا بر او عوض نباشد[5] واجب است[6] به حسب سمع، و واجب نیست به حسب عقل. جهت آنکه اگر منعدم شود بالکلّیه و عود نکند اصلاً، عدم اعادهٔ آن کس مستلزم محال نیست به حسب عقل.

تنبیه: بدان که مراد به عوض که مذکور است اینجا نفعی است که مستحقّ آن باشند، اعمّ از آنکه مقرون به تعظیم باشد یا مقرون به تعظیم نباشد تا مشتمل ثواب باشند.

ويجب الإقرار بكلّ ما جاء به النبىّ ـ صلّى الله عليه و آله ـ.

---

۱. «می‌گوید: چه کسی استخوانها را در حالی که پوسیده‌اند از نو زنده می‌کند؟! بگو همان کسی که نخست آنها را پدید آورده است، آنها را زنده می‌کند.» یس / ۷۸ ـ ۷۹.

۲. «آیا نمی‌داند زمانی را که آنچه درگورها است، زیر و زبر می‌شود.» عادیات / ۹.

۳. یعنی هر کس که کار نیکی کرده، بر خداوند یا بر مکلّفین است که پاداش آن را بدهد و نیز اگر خطایی مرتکب شود، بر خداوند است جزای آن.

۴. س: ـ بر خدای تعالی.

۵. یعنی کسی که برای او یا بر عهدهٔ او حقّی از اشخاص دیگر نیست، خواه انسان باشد ـ از اطفال و دیوانگان ـ و خواه از حیوانات.

۶. س: + اعادهٔ آن کس.

و واجب است اقرار به جمیع آن چیزی که نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ به آن آمده است؛ و علم ما به چیزی که پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ به آن آمده است، به طریق تواتر است.

تنبیه: بدان که تصدیق به آن چیزی که نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ آمده است به آن چیز، به قلب و لسان لازم است، که مراد به آن[1] ایمان شرعی است؛ و تصدیق به قلب فقط کافی نیست[2] در تحقّق[3] ایمان، چنانچه قول اللّه تعالی دالّ است بر این: ﴿وَجَحَدُوا بِهٰا وَ اسْتَيْقَنَتْهٰا أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَ عُلُوّاً﴾.[4] حقّ ـ سبحانه و تعالی ـ ثابت کرد از برای کفّار استیقان را ـ که آن تصدیق به قلب است ـ پس تصدیق به قلبْ ایمان نیست و این بدیهی است که تصدیق به زبان نیز کافی نیست در تحقّق[5] ایمان بدون تصدیق قلبی؛ و بر این نیز قول اللّه تعالی دالّ است: ﴿قٰالَتِ الأَعْرٰابُ آمَنّٰا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلٰكِن قُولُوا أَسْلَمْنٰا﴾[6]؛ بتحقیق که اللّه تعالی نفی ایمان از اعراب کرد با اینکه[7] اقرار لسانی متحقّق بود.[8]

و نیز واجب است اقرار به آنچه نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ به آن آمده است. جهت آنکه ثابت است[9] عصمت آن حضرت ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ و واجب است متابعت آن حضرت ـ صلوات اللّه علیه ـ و انکار چیزی از آنچه نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ خبر داده است، کفر است.

---

۱. س: ـ آن. ۲. س: است. ۳. س: تحقیق.

۴. «و آن را به سبب ستم و سرکشی انکار کردند در حالی که آن را در دل باور داشتند.» نمل/۱۴

۵. س: تحقیق.

۶. «اعراب می‌گویند ایمان آوردیم. بگو شما ایمان نیاورده‌اید، بگویید اسلام را پذیرفته‌ایم.» حجرات / ۱۴

۷. س: بانکه.

۸. امام علی (ع) درباره حقیقت ایمان می‌فرماید: «الایمان معرفةٌ بالقلب و اقرار باللسان و عمل بالارکان»؛ یعنی «ایمان پذیرش قلبی، اقرار زبانی و عمل کردن با اعضا و جوارح است» ر.ک: نهج البلاغه، حکمت ۲۱۸.

۹. س: ـ است.

و من ذلك الصراط والميزان وإنطاق الجوارح وتطاير الكتب؛ لإمكانها فی نفسها؛ وقد أخبر النبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ الصادق [۴۴] بها[۱]؛ فیجب الاعتراف بها.

یعنی از آنچه نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ خبر داده است، صراط و میزان و اِنطاقِ جوارح و پریدن کتب است. از جهت آنکه اینها همه ممکن است در نفس خود.

امّا صراط جهت آنکه مشهور است و آن، آن است که صراطْ جسرِ[۲] طویل است دقیق از موی باریکتر و از شمشیر برّانتر؛ و مرور بر آنجا واقع است؛ و بعضی گفته‌اند که صراط عبارت است از عمل ردیء مکلّف که سؤال از آن خواهد شد و مؤاخذه به آن خواهد بود گویا که مرور واقع است و طویل است از جهت کثرت سؤال از عمل ردیء که کثیر است[۳] مؤاخذه به آن عمل ردیء؛ و قصیر است از جهت قلّت عمل ردیء و قلّت مؤاخذه[۴] به آن عمل و امکان هر دو ظاهر است.

و امّا بیان میزان، بدان که میزان یا آن چیزی است که از آن وزن می‌کنند صحایف اعمال را یا میزان عبارت است از تقابل حسنات با سیئات، از برای آنکه ظاهر شود رجحان و مساوات؛ و امکان هر دو قسم ظاهر است.

و امّا بیان اِنطاقِ جوارح و پریدن نامهٔ اعمال[۵]، بتحقیق که امکان این هر دو اَظهر من الشمس است و احتیاج به[۶] بیان ندارد؛ و هر محلّی که ثابت شد که این[۷] امور ممکن است و نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ صادق است و[۸] خبر داده است به این امور؛ و هر چیزی را که ممکن باشد و خبر دهد صادق به وقوع آن، واجب است

---

۱. س: ـ بها. ۲. س: جسم. ۳. س: + و.
۴. س: + و.
۵. انطاق جوارح: به سخن آوردن اعضای انسان. قرآن می‌فرماید: «تُکلِّمُنا أیدیهِم»؛ پریدن کتب یا نامهٔ اعمال: در قرآن نامهٔ اعمال به پرنده‌ای شبیه شده است: «و کُلّ إنسانٍ ألزَمناهُ طائِرَهُ فی عُنُقِهِ».
۶. س: ـ به. ۷. س: ـ این. ۸. س: ـ و.

اعتراف و اعتقاد به حقیقت آن؛ پس واجب است اعتراف به این امور و تصدیق به این امور؛ و این است مطلوب.

و من ذلك الثواب و العقاب و تفاصيلهما المنقولة من جهة الشرع، صلوات اللّه على الصادع[1] به.

و از جملهٔ آن چیزی که نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ خبر داده است، ثـواب و عقاب است؛ و تفاصیل ثواب و عقاب هر دو منقول است از جهت شرع، صلوات اللّه تعالی بر صادع[2] و رسانندهٔ این شرع باد و بر حافظ این شرع باد از تغییر و تبدیل إلی یوم الدین.

تنبیه: بدان که «صادع» در لغت چنانچه شقّ در اجسام صلب است مثل زجاج و حدید؛ و او را استعاره کرده‌اند به معنی تبلیغ؛ «صَدَعَ الأمر» أی بلّغه، چنانچه در کلام اللّه واقع است: ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَر﴾[3]؛ و معنی ثواب دانسته شد قبل از این؛ و مکلّف مستحقّ ثواب است به امور:

اوّل: به فعل واجب وقتی که کند واجب را از برای وجوب مثل واجب مـعیّن بالفعل یا برای وجه[4] وجوب[5] مثل واجب مخیّر و مقدّمةالواجب.

دویم[6]: به فعل مندوب وقتی که قصد کند وجه ندبیّت آن فعل را یا قصد کند وجه ندبیّت را.

سیم: به فعلی که ضدّ[7] قبیح باشد، مثل فعل مباح آن چنان فعل مباح که حاصل می‌شود به سبب این فعل مباحْ ترکِ حرام وقتی که کند این مباح را. جهت آنکه کردنِ

---

۱. س: الصارع.

۲. «صادع» از «صدع» به معنی اظهار و «صادع» یعنی اظهارکننده و رساننده است.

۳. «آنچه را بدان مأموری آشکارکن.» حجر/ ۹۴.

۴. س: ـ یا برای وجه.

۵. س: واجب.

۶. س: دوم.

۷. س: قصد.

این مباح باعثِ ترکِ قبیح است.

چهارم: به سبب اخلال قبیح و ترکِ قبیح یا قصد آنکه اخلال به قبیح[1] است.

و بدان که عقاب چیزی است مستحقّ و مقارن از برای تحقیر؛ و مکلّف بر مستحقّ عقاب می‌شود به سبب فعل قبیح به وجوه:[2]

اوّل: جهت ارتکاب حرام

دویم:[3] جهت اخلال به واجب

سیم: جهت ترک واجب است از اوّل حال

و بدان که واجب است دوام ثواب اهل نعیم و دوام عقاب اهل جحیم حسب نقل و به حسب عقل، چنانچه کلام اللّه دالّ است بر این، مثل قوله تعالی: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ كانَتْ لَهُمْ جَنّاتُ الفِردُوسِ نُزُلاً[4]﴾[5] و قول اللّه تعالی: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن أهلِ الكِتابِ وَ المُشرِكِينَ فِي نارِ جَهَنَّمَ خالِدِينَ فِيها﴾[6].

و امّا به حسب عقل:

اوّلاً: جهت آنکه دوامِ ثواب بر طاعت و دوامِ عقاب بر معصیتْ باعث است که مکلفٌ مکلّف باشد بر فعلِ طاعت و منزجر باشد مکلّف از فعلِ معصیت. پس دوامْ لطف باشد و لطف بر اللّه تعالی واجب است، چنانچه گذشت.[7] جهت آنکه لطفْ مکلّف را نزدیک می‌گرداند به طاعت و دور می‌گرداند از معصیت.

و ثانیاً: جهت آنکه مدح و ذمّ هر دو دائمی است. از برای آنکه وقتی نیست مگر آنکه نیکوست در آن وقتْ مدحِ مطیع و ذمّ عاصی؛ و این هر دو معلول طاعت و

---

۱. س: + اخلال به قبیح. ۲. س: بوجوهٍ. ۳. س: دوم.

۴. س: ـ نزلا.

۵. «بی‌گمان باغهای فردوس جایگاه کسانی است که ایمان آورده‌اند و کارهای شایسته انجام داده‌اند» کهف/۱۰۷.

۶. «همانا کسانی از اهل کتاب و مشرکان که کفر ورزیدند، در آتش جهنّم خواهند بود.» بیّنه /۶.

۷. س: + گذشت.

معصیت‌اند؛ پس واجب [۴۵] است دوام ثواب و عقاب. از برای آنکه دوام یکی از معلولَین، مستلزم معلول دیگر است.

و ثالثاً: آنکه ثواب اگر باشد منقطع، حاصل شود صاحب ثواب را اَلَم به سبب انقطاعِ ثواب؛ و عقاب اگر منقطع باشد، حاصل شود صاحب عقاب را سرور به انقطاعِ عقاب. پس ثواب و عقاب خالص باشد از شَوْب؛ امّا خلوص ثواب از شوب، از برای آنکه اگر خالص نباشد از شوب، هر آینه اَنقص حال خواهد بود از عوض و تفضّل وقتی که عوض و تفضّل[1] خالص باشد از شوب، و این غیر جایز است؛ و امّا خلوص عقاب از شوب، از جهت آنکه عقاب اَدخل است در باب زجر از ثواب. پس به طریق اَولی واجب است خلوص عقاب از شوب.

و بعضی گفته‌اند که ثواب و عقاب از جهت آن است[2] که اهل جنّت را درجات متفاوت است. پس آن کس را که درجهٔ اَدنیٰ باشد، او در آن درجه غمناک باشد وقتی که مشاهده کند اعظم درجه و مرتبهٔ خود و این شوب عظیم است و موجب غم و الم است؛ و نیز واجب است[3] اخلال به قبایح؛ و همهٔ اینها که مذکور شد، مشقّت است. پس ثواب[4] خالص نباشد از شوب. امّا عقاب از جهت آنکه اهل جهنّم ترک می‌کنند قبایح را. پس واجب باشد که مُثاب باشند به ترک قبایح؛ و چون مُثاب باشند، پس عقابِ اهل جهنّم خالص از شوب نباشد.

و بعضی از محقّقین دفع آن نموده‌اند و گفته‌اند که اهل بهشت هر یک را مرتبه‌ای است که اللّه تعالی به آن کس داده که هر یک از آن مرتبه زیاده طلب نمی‌کند. پس به مشاهدهٔ اعظم آن غمناک نباشند.

و دفع دویم[5] آن است که سرور اهل جنّت به سبب شکر به وی می‌رسد که منتفی می‌گردد مشقّت.

---

۱. س: تفصیل.
۲. س: ـ است.
۳. س: + و اهل جنّت.
۴. س: جواب.
۵. س: دوم.

و دفع سیم آن است که اهل جنّت مستغنی‌اند به سبب ثواب که نفی می‌کند از ایشان مشقّت را به ترک قبایح.

و گفته‌اند که اهل نار ملجأاند به ترک قبایح؛ و هر محلّ ملجأ باشند به ترک قبایح، مُثاب نباشند به ترک قبایح. پس عقابِ ایشان خالص باشد از شوب؛ فراگیر.

تنبیه: و آن چیزی که پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ خبر داده است، عذاب قبر است، و دلالت می‌کند بر این قول اللّه تعالی در حقّ آل فرعون: ﴿النّارُ یُعْرَضُونَ عَلَیها غُدُوّاً وَ عَشِیّاً وَ یَوْمَ یَقُومُ السّاعَةُ ادخُلُوا آلَ فِرعَونَ أشَدَّ العَذابِ﴾[1]. این صریح است در عذاب به آتش قبل از روز قیامت. بر قول اللّه تعالی در قوم نوح دلالت می‌کند: ﴿أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا ناراً﴾[2] «فاء» فاء تعقیب است؛ و قول اللّه تعالی: ﴿رَبَّنا أمَتَّنا إثنَتَینِ وَأحْیَیْتَنا إثنَتَینِ﴾[3]، این مُردن و زنده کردن، ممکن است فی نفسه؛ از برای آنکه نفس باقی است بعد از خراب بدن؛ یا احیا و اماتهٔ[4] نفس و بدن است با هم؛ و این نیز ممکن است؛ از جهت آنکه جایز است که حاصل شود چیزی از برای بدن از فیض اللّه تعالی که قادر و حکیم است، مستعدّ آن شود که دوباره زنده شود و بمیرد از برای قبول علامت نفس به وجهی که درک نکند آن را بشر و قبول کند نفس بدن را و دریابد اَلَم را الی[5] ما شاءَ اللّه؛ و کلّ آن چیزی که ممکن است در حدّ ذات خود و متواتر است سمع به وقوع آن، واجب است اعتقاد حقیقی به وقوع آن؛ واللّه اعلم بالصواب.

و وجوب التوبة.

---

۱. «و بامدادان و شامگاهان آنان (آل فرعون) را بر آتش دوزخ عرضه دارند و روزی که قیامت برپا شود، (گویند) آل فرعون را به سهمگین‌ترین عذاب درآورید.» غافر / ۴۶.

۲. «و آنان (دشمنان حق) غرق شدند و به آتش درآمدند.» نوح /۲۵.

۳. «خدایا ما را دوباره میراندی و دوباره زنده گردانیدی.» غافر/۱۱.

۴. س: ممات.

۵. س: إلّا.

و از آنچه خبر داده است نبیّ ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ وجوب توبه است از گناه، چنانچه در قرآن واقع است: ﴿تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوبةً نَصُوحاً﴾[1].

تنبیه: بدان که توبه به معنی رجوع است از ذَنب در زمان حال و عزم است بر ترک در استقبال؛ و عقل نیز دلالت می‌کند بر وجوب توبه. از جهت آنکه توبه دافعِ ضرر است که به سبب معصیت واقع می‌شود؛ و دفعِ ضرر واجب است. پس همچنین آن چیز که مندفع شود به سبب آن چیز، واجب است؛ و نیز بدان که مکلّف اگر بر هر فعلی قبیح نادم باشد یا[2] به سبب اخلال به واجبی که صادر شود از او، هر آینه که آن[3] توبه است؛ [۴۶] و در حدیث واقع است: «النّدم توبة». پس توبه واجب است؛ و واجب است که توبه از فعل قبیح و اخلال به واجب باشد، نه از برای شیء‌ای دیگر؛ مثلاً اگر کسی نادم باشد از معصیتی از برای حفظ صحّت خود یا از برای حفظ هتک حرمت خود، به حسب حقیقت توبه نیست و او را تائب[4] نمی‌گویند؛ و اگر توبه از جهت خوف نار باشد توبه، توبه نیست؛ و چون دانستی که ندم بر فعل قبیح یا ندم به سبب اخلال به واجب می‌باشد، توبه وقتی که باشد نَدَم از جهت قُبحِ فعل یا از جهت اخلال به واجب، لازم آید صحیح نباشد توبه از بعضی قبایح دونَ بعضی. از برای آنکه چون نادم باشد بر بعضی از قبیح دون بعضی کافی نیست، باید از همهٔ قبایح پشیمان باشد.[5]

و بعضی گفته‌اند که ندامت بر قُبح دون قُبح دیگر، صحیح است، همچنانکه جایز است اتیان به واجبی و ترک واجب دیگر؛ و بیان این آن است که همچنانکه واجب است بر نادمْ ترکِ فعلِ قبیح از برای قُبحِ آن فعل، همچنین واجب است اتیان به واجبی دون واجب دیگر؛ و محقّق طوسی ـ قدّس اللّه سرّه ـ فرموده‌اند که تمام نیست[6] این قیاس بر واجب؛ از برای آنکه فرق است میانهٔ واجب و قبیح؛ و ترکِ

۱. «بازگردید به سوی خدا، بازگشتن ناب.» تحریم/ ۸
۲. س: مکلّف.
۳. س: او.
۴. س: نایب.
۵. س: ـ کافی... باشد.
۶. س: ـ نیست.

قبیح از برای نفی[۱] آن است که قُبح منفی است؛ از جهت آنکه نفی است و حاصل نمی‌شود ترکِ قُبح مگر به ترک جمیع قبایح؛ به خلاف اتیان به واجب که آن اتیان است و حاصل نمی‌شود به اتیان واجبی دون واجب دیگر.[۲] پس ظاهر شد که این قیاس مع الفارق است.

و بدان که ذنب که صادر است از مکلّف، اگر این ذنب در حقّ اللّه باشد، اگر از فعلِ قبیح است که مرتکب شده است مثل شُربِ خمر، کافی است در او ندامت بر ماضی و عزم بر[۳] ترک معاودت ابداً؛ و اگر هست ذنبْ اخلال به واجب، پس مختلف است حکم واجب بعد از عزم[۴] به حسب قوانین شرعیّه. نظر[۵] بعضی آن است که کافی است در او ندم، مثل اخلال به امر به معروف و صلاة عیدَین با وجوب آن؛ و نظر[۶] بعضی آن است که چون توبه کند، در ذمّهٔ او باقی است و واجب است با[۷] ندامتِ فعل اَدای آن، از برای آنکه بریء الذمّه شود، مثل زکاتِ مال از نقد و جنس؛ و نظر[۸] بعضی آن است که در ذمّهٔ اوست و واجب است با ندامت فعل آن قضای آن[۹]؛ از برای[۱۰] برائت ذمّه مثل صلاة یومیّه؛ و اگر ذنب در حقّ آدمی باشد، پس اگر ظلم باشد غیر اضلال،[۱۱] مثل آنکه این ظلم[۱۲] راکند آدمی[۱۳] به سبب غیبت که به او برسد و مثل غصب، واجب است با ندامت[۱۴] اعتذار در اوّل از برای مُغتاب و ایصالِ حقّ در ثانی از برای صاحب مال یا صاحب مقام ایصال، اگر متعذّر باشد ایصال، و بر عزم ایصال بی‌تعذّر ایصال، اگر تعذّر به سبب غیبت صاحب مال[۱۵] باشد، و[۱۶] عزم بر تدارک آن[۱۷] اگر باشد بعد از[۱۸] تلف شدن[۱۹] مغصوب؛ و اگر ذَنب

---

۱. س: منفی.
۲. س: + اتیان بواجب دیگر اتیان بواجب.
۳. س: ـ بر.
۴. س: عدم.
۵. س: ـ نظر.
۶. س: ـ نظر.
۷. س: ـ با.
۸. س: ـ و نظر.
۹. س: ـ آن.
۱۰. س: ـ برای.
۱۱. س: اخلال.
۱۲. س: ـ ظلم.
۱۳. س: + را.
۱۴. س: + بار.
۱۵. س: ـ مال.
۱۶. س: + از.
۱۷. س: ـ بر تدارک آن.
۱۸. س: + جهت.
۱۹. س: شد و.

اِضلال[۱] است، واجب است نادم را با ندامت ارشاد آن اضلال[۲]، اگر ممکن باشد و ضالّ باقی باشد؛ و نیست زیاده بر ندم و[۳] عزم از امور مذکوره جزء‌ای از حقیقت توبه؛ بلکه از توابع توبه است؛ فراگیر این را و غافل مشو.

تنبیه: بدان که مؤمن عاصی مخلّد در جهنّم نخواهد بود و اگرچه در دنیا به غیر توبه برود. از جهت آنکه مؤمن مستحقّ ثواب است به سبب ایمان، چنانچه در کلام اللّه واقع است: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ﴾[۴]؛ و شکّی نیست در آنکه ایمان اعظمِ اعمال خیر است؛ پس اگر مؤمنْ مستحقّ عقاب شود به سبب معصیت، یا آن است که ثواب مقدّم شود بر عقاب؛ و این باطل است به اتّفاق[۵] یا آنکه لازم آید که بنده جمیع عمر بندگی اللّه تعالی کند و یک امر خلاف اللّه تعالی از او صادر شود در آخر عمر از کبایر غیر کفر و به سبب این یک امر، به عقابِ ابدگرفتار شود و منقطع نشود عذاب او؛ و این قبیح است به حسب عقل. پس مؤمن عاصی اگر چه به غیر توبه فوت می‌شود، مخلّد در نار نخواهد بود.

و این عبد ضعیف حقیر کثیرالتقصیر ـ هدایت اللّه ـ می‌گوید و عقل به آن حکم می‌کند که شیعه فطری اهل البیت ـ علیهم السلام ـ از مؤمن و مؤمنه، خواه [۴۷] توبه کرده باشد و خواه نکرده باشد، داخل در جهنّم نمی‌شوند. از برای آنکه ثواب واجب است از برای طاعت، و اعظم اعمال ایمان است، و اوّل مرتبه از شیعهٔ فطری ایمان واقع است و بعد از آن گناه؛ و مقتضی عدل آن است که اوّل جزای ایمان داده شود و چون جزای ایمان داده شود ـ که ثواب است ـ هر آینه منقطع نمی‌شود و چون منقطع نشود، عذاب نباشد شیعهٔ اهل البیت را و داخل نشود در جهنّم؛ و آنها که فطری نیستند و بعد از فسق ایمان آورده‌اند نیز به سبب شفاعت اهل البیت داخل در نار نخواهند شد و مخلّد داخل در نعیم جنان خواهند بود.

---

۱. س: اظلال. ۲. س: اظلال. ۳. س: + از.
۴. « هر که به اندازه مثقالی کار نیک انجام دهد، خواهد دید» زلزله/۷. ۵. س: + یا آنکه مقدم شود بر عقاب.

و حاصل کلام آن است که یک شیعهٔ اهل البیت ـ علیهم السلام ـ از مؤمن و مؤمنه داخل جهنّم نخواهد شد به حرمت کلمهٔ «أشهدُ أن لا اله إلّا اللّه و أشهد أنّ محمّداً رسول اللّه» و به جهت حرمتِ اقرار به امامتِ امیرالمؤمنین علیّ ـ علیه السلام ـ بعد از پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ بلافصل، و بعد از او اقرار به امامتِ امام حسن، و بعد از او اقرار به امامتِ امام حسین ـ علیه السلام ـ ، و بعد از او اقرار به امامتِ امام زین العابدین ـ علیه السلام ـ ، و بعد از او اقرار به امامتِ امام محمّد باقر ـ علیه السلام ـ ، و بعد از او اقرار به امامتِ حضرت امام جعفر الصادق ـ علیه السلام ـ ، و بعد از او اقرار به امامتِ امام موسی کاظم ـ علیه السلام ـ ، و بعد از او اقرار به امامتِ امام علیّ بن موسی الرضا ـ علیه السلام ـ ، و بعد از او اقرار به امامتِ امام محمّد تقی، و بعد از او اقرار به امامتِ علیّ النقی ـ علیه السلام ـ ، و بعد از او اقرار به امامتِ امام حسن عسکری ـ علیه السلام ـ ، و بعد از او اقرار به امامتِ محمّد المهدی صاحب الزمان، صلوات اللّه علیه و علیهم أجمعین.

اعتقاد این عاصی این است و کرم الهی زیاده از آن است و امید به کرم الهی و شفاعت نبوی ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ و اهل البیت ـ علیهم السلام ـ درست است؛ و دخول نار خاصّهٔ کفّار و دشمن اهل بیت ـ علیهم السلام ـ است، و نقل نیز دالّ است بر این؛ چنانچه در احادیث منقول است از اهل البیت ـ علیهم السلام ـ که شیعهٔ اهل بیت و[1] امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ داخل نخواهد شد جهنّم را؛ و مخفی نماند که سمع دلالت می‌کند بر آنکه جنّت و جهنّم که دار القرار ثواب و عقاب است، هر دو مخلوق‌اند الحال؛ چنانچه در قرآن واقع است: ﴿يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَ زَوجُكَ الجَنَّةَ﴾[2] و ﴿أهبِطُوا مِنهٰا جَمِيعاً﴾[3]، ﴿وَجَنَّةٍ عَرضُهٰا كَعَرضِ السَّمٰواتِ و الأرضِ أُعِدَّت لِلمُتَّقِينَ﴾[4]،

---

۱. س: ـ و. ۲. «ای آدم! تو و همسرت در بهشت ساکن شوید.» بقره /۳۵.
۳. «همگی از آن (بهشت) فرود آیید.» بقره /۳۸.
۴. «و بهشتی که پهنای آن آسمانها و زمین است و برای پرهیزکاران آماده شده است.» آل عمران /۱۳۳.

﴿واتّقُوا النّارَ الَّتِي وُقُودُها النّاسُ وَ الحِجارَةُ أُعِدَّتْ لِلكافِرِينَ﴾[1].

والأمر بالمعروف والنهی عن المنکر بشرط أن یعلم الآمر والناهی کون المعروف معروفاً والمنکر منکراً.

یعنی از آنچه آمده است پیغمبر ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ به آن، امر به معروف است و نهی از منکر، چنانچه در قرآن وارد است: ﴿وَلْتَکُنْ[2] مِنْکُمْ أُمَّةٌ یَدْعُونَ إِلَی الخَیْرِ وَ یَأمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَ یَنهَونَ عَنِ المُنکَرِ﴾[3]، ﴿وَ کُنتُم خَیرَ أُمّةٍ أُخرِجَت لِلنّاسِ یَأمُرُونَ بِالمَعرُوفِ وَ یَنهَونَ عَنِ المُنکَرِ﴾[4].

بدان که امر به معروف یا واجب است یا سنّت، چنانچه معروف واجب است یا مندوب؛ و نهی از منکر قبیح، واجب است؛ از برای آنکه جمیع آنچه منکر است، قبیح است؛ پس نهی از جمیع منکر واجب است، و غیر واجب نیست؛ فَامّا وجوب امر به معروف و نهی از منکر یا ندب به معروف علی الاطلاق نیست، بلکه شرط کرده شده است که بداند آمر و ناهی که معروفْ معروف است و منکرْ منکر است. از جهت آنکه اگر نداند آمر و ناهی، هر آینه حاصل شود امر به منکر یا نهی از[5] معروف.

وأن یکونا ممّا سیقعان؛ لأنّ الأمر بالماضی والنهی عنه عبث وتجویز

---

۱. و خود را از آتشی که هیمهٔ آن مردم و سنگها هستند دور نگه دارید.» بقره /۲۴.

۲. س: ولیکن.

۳. «و باید از میان شما گروهی باشند که به خیر دعوت کنند و به نیکوکاری فرمان دهند و از بدکاری باز دارند.» آل عمران / ۱۰۴

۴. «شما بهترین امّتی هستید که قیام کردید تا مردم را به نیکی دعوت کنید و از بدی باز دارید.» آل عمران/ ۱۱۰.

۵. س: به.

التأثير والأمن من الضرر.

و شرط دیگر آن است که می‌باید که امر به معروف و نهی از منکر از چیزی باشد که واقع شود در استقبال. از برای آنکه امر به معروف و نهی از منکر به ماضی عبث است و عاقل نمی‌کند آن را.

و شرط [۴۸] دیگر آن است که می‌باید جایز التأثیر باشد که اگر ممتنع باشد تأثیر،[۱] لازم می‌آید عبث.

و شرط دیگر آن است که می‌باید که ظنّ آن داشته باشد آمر و ناهی که ضرر به آن آمر و ناهی نرسد که مستحقّ آن ضرر نباشد[۲]؛ و می‌باید که ضرر به غیر آمر و ناهی نرسد از مؤمنین. از برای آنکه ضررْ مفسده است و جایز نیست که واجبْ مشتمل باشد بر مفسده.

و هر محلّ که حاصل شود شرایط امر به معروف، واجب است امر به[۳] معروف سمعاً؛ و اگر چه به حسب عقل واجب نیست؛ و هر محلّ که حاصل شود شرایط نهی از منکر، واجب می‌شود نهی از منکر.

و امر به معروفِ مندوب، مندوب است؛ و این نیز به حسب سمع است؛ اگر چه به حسب عقل مندوب نیست که اگر عقلی بودی، جایز بودی نهی از معروف و امر به منکر.

و توضیحِ این، آن است که اگر امر به معروف و نهی از منکر هر دو واجب عقلی می‌بودند، امر به معروف و نهی از منکر بر اللّه تعالی واجب بود. از برای آنکه واجب عقلی واجب است بر کسی که حاصل است در حقّ آن کس وجهِ وجوب؛ و اگر باشد امر به معروف و نهی از منکر هر دو واجب بر اللّه تعالی، اگر اللّه تعالی فاعلِ این هر دو باشد، واجب است وقوع معروف و ترک منکر. پس لازم می‌آید اخلال به

---

۱. س: + باشد. ۲. س: ـ نباشد. ۳. س: ـ به.

حکمت اللّه تعالی، از برای اخلال به واجب عقلی.

مخفی نماند که وجوب اینجا وجوب کفایی است، نه وجوب عینی. پس هر وقت که یک کس آمر و ناهی باشد، ساقط است از دیگران؛ واللّه أعلم بالصّواب.

در تاریخ یوم الخمیس دویم[1] شهر ذی قعدة الحرام سنهٔ اِحدیٰ و ثمانون و تسعمأة به اتمام رسید هدایة الأُصول که شرحی است در بیان باب حادی عشر.

و الحمدللّه علی توفیقه القادر الأکبر، و الصلوة والسلام علی محمّدٍ خیر البشر و علی عترته الأطهر.

امید از لطف بی‌غایت و کرم بی‌نهایت الهی آن است که لسان این ضعیف را در جمیع اوقات و احوال اِلی یوم الدین از خلل و خطا و سهو مصون دارد و درهای خزاین رحمت خود را بر دل و زبان و جمیع جوارح و ارکان این فقیر گشاده گرداند؛ و تا حیات باشد، این فقیر را بر قانون شریعت مصطفوی و در متابعت سیّد اوّلین و آخرین و ائمّهٔ معصومین ـ صلوات اللّه علیهم أجمعین ـ موفّق گرداند، و این منکسر بال را و خوانندهٔ این کتاب را مقبول دلها و منظور نظرها گرداند، إن شاءاللّه العزیز، حسبنا اللّه ونعم الوکیل.

امید از علما و فضلا آنکه اگر سهوی واقع شده باشد، قلمِ عفو در آن کشیده، اصلاح فرمایند.

---

۱. س: دوم.

۱. آیات

۲. روایات

۳. کسان

۱. آیات

٢. روایات

۳.کسان

In the name of God, the Compassionate, the Merciful

Since the distant past, as the informative, cultural and scientific centers, the libraries have been considered one of the most important spirtual and inspiritual development factors of the societies. The manuscripts, among the others, have been of a greater importance and the nations have taken pride in them.

The library of the Islamic Consultative Assembly (Majles-e Šorā-ye Eslāmi) is one of the richest and most valuable libraries of the world keeping over 22,000 manuscript volumes. During its long time life, the library has tried to collect, edit and revive them. We have got the honor to inform the dear researchers that, by the establishment of the Library's research center, we are trying to accelarate the process of editing and publishing the manuscripts. Meanwhile, through the critical editing of the texts remaining from our descendants and publishing them, we are going to strengthen the cultural development foundations of our society and introduce culture and civilization of Iran and Islam to the new generation more deeply.

The present research, named *"Hedāyat al-ᵓOṣul"* and edited by "*Dr. ᵓesmāᵓil Tājbaxš*" is one of the valuable manuscrips in the Parliament Library and its editing has helped us to gain one of our goals i.e. reviving the texts belonging to the past and presenting them to you dear reader.

Sayyed Moḥammad ᶜAli Aḥmadi Abhari
Head of Library, Museum and Documentation Center
of Islamic Coucultative Assembly (Majles-e Šorā-ye Eslāmi)

Heđāyat al-ᵓOṣul

(A Commentary on Bāb-e ḥadi ᶜašar)

Edited by

Dr. ᵓesmāᵓil Tājbaxš

Library, museum and Documentation
Center of Islamic Councultative Assembly
(Majles-e Šorā-ye Eslāmi)

Tehran 2003

PRINTED IN TEHRAN

ISBN: 964-6690-11-4

آثار در آستانهٔ نشر
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی

۱. **حمله حیدری** (فارسی) / محمد رفیع خان باذل و دیگران؛ تصحیح و تحقیق سید علی کاشفی خوانساری

۲. **دیوان بدرچاچی** (فارسی) / بدرالدین چاچی (۸ ه)؛ تصحیح و تحقیق علی‌محمّد گیتی‌فروز

۳. **ریاض الملوک** (فارسی) / نظام‌الدین شامی؛ تصحیح و تحقیق بهروز ایمانی

۴. **سلوة الشیعه** / علی فنجگردی؛ تصحیح و تحقیق جویا جهانبخش

۵. **ظفر نامه تیموری** (فارسی)/ شرف الدین یزدی؛ تصحیح و تحقیق عبدالحسین نوایی و سید سعید میر محمد صادق

۶.**گنجینهٔ بهارستان /ادبیات فارسی (۲)** (فارسی) / به اهتمام بهروز ایمانی

۷.**گنجینهٔ بهارستان / تاریخ و جغرافیا (۱)** (فارسی) / به اهتمام سید سعید میرمحمد صادق

۸. **نامه معانی** (فارسی) /گردآورنده: بهروز ایمانی

آثار منتشر شده کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی (۱۳۸۱)

۱. **الاربعینیات لکشف القدسیات** (عربی)، قاضی سعید قمی، با همکاری مرکز نشر میراث مکتوب، ۱۳۸۱، ۴۰۷ ص، بها: ۳۴۰۰۰ ریال.

۲. **الإلهیات من المحاکمات بین شرحی الاشارات** (عربی)، قطب‌الدین محمّد رازی با حواشی باغنوی شیرازی، تصحیح و تحقیق مجید هادیزاده، با همکاری مرکز نشر میراث مکتوب، ۱۳۸۱، ۴۷۷ ص، بها: ۳۹۵۰۰ ریال.

۳. **الصراط المستقیم فی ربط الحادث بالقدیم** (عربی)، میرمحمد باقر داماد، با همکاری مرکز نشر میراث مکتوب، ۱۳۸۱، ۳۵۹ ص.

۴. **اللمعات العرشیة فی الحکمة الالهیه** (عربی)، علامه ملّا مهدی نراقی (۱۳ ه)، تصحیح و تحقیق علی اوجبی، با همکاری کنگرهٔ بزرگداشت فاضلین نراقی، ۱۳۸۱، ۵۱۹ ص، بها: ۳۰۰۰۰ ریال.

۵. **اللمعة الالهیة و الکلمات الوجیزه** (عربی)، ملّا مهدی نراقی (۱۳ ه)، ترجمه علیرضا باقر، با همکاری کنگرهٔ بزرگداشت فاضلین نراقی، ۱۳۸۱، ۱۳۳ ص، بها: ۸۰۰۰ ریال.

۶. **حدیث عشق (۲)**، (فارسی)، به کوشش نادر مطلبی کاشانی و محمدحسین مرعشی، ۱۳۸۱، ۴۱۳ ص.

۷. **دین و سیاست در دولت عثمانی** (فارسی)، داود دورسون، مترجم منصوره حسینی و داود وفایی، ۱۳۸۱، ۵۰۰ ص، بها: ۲۵۰۰۰ ریال.

۸. **فائق المقال فی علم الحدیث و الرجال** (عربی)، مهذب‌الدین بصری (۱۱ ه)، تصحیح و تحقیق محمود نظری، با همکاری سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۱، ۳۹۴ ص، بها: ۲۲۵۰۰ ریال.

۹. **فارابی و مکتبش** (فارسی)، یان ریچارد نتون، ترجمهٔ گل‌بابا سعیدی، با همکاری نشر نقطه، ۱۳۸۱، ۱۸۳ ص، بها: ۱۳۰۰۰ ریال.

۱۰. **فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ج ۲۴** (فارسی)، سید محمد منصور طباطبایی، ۱۳۸۱، ۵۰۴ ص، بها: ۳۰۰۰۰ ریال.

۱۱. **گنجینهٔ بهارستان، ادبیات عرب (۱)**، (عربی) به اهتمام محمّد باهر، با همکاری سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۱، ۶۳۷ ص، بها: ۳۷۰۰۰ ریال.

۱۲. **گنجینهٔ بهارستان، فقه و اصول (۱)** (فارسی ـ عربی)، به اهتمام حسنعلی علی‌اکبریان، با همکاری سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۱، ۵۵۱ص، بها: ۳۳۵۰۰ ریال.

۱۳. **مثنوی لسان الغیب** (فارسی)، صابونی، تصحیح و تحقیق علی اوجبی و شهاب‌الدین عبّاسی، با همکاری سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۱، ۱۰۰۶ ص، بها: ۶۵۰۰۰ ریال.

۱۴. **مجموعه امتیازنامه‌های دورهٔ قاجار** (فارسی)، به کوشش میرهاشم محدّث، با همکاری سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۱، ۱۳۵ ص، بها: ۷۵۰۰ ریال.

۱۵. **نظام فلسفی توماس آکوئیناس** (فارسی)، مترجم شهاب‌الدین عباسی، با همکاری سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۱، ۳۱۸ ص، بها: ۱۵۵۰۰ ریال.

۱۶. **وضعیت آوارگان فلسطینی در حقوق بین‌الملل** (فارسی)، کیسی تاکنبرگ، مترجم مصطفی فضائلی و محمّد حبیبی مجنده، با همکاری مؤسسه مطالعات و پژوهشهای حقوقی شهر دانش، ۱۳۸۱، ۴۱۶ ص، بها: ۲۵۰۰۰ ریال.